

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS 18

A

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS

18

sous la rédaction de

PAUL H. STAHL

PARIS, 1995

S O M M A I R E

ZOJA KARANOVIC (Novi Sad, Yougoslavie)

Ritual an Poetry in the Serbian Wedding Ceremonies 3

SOKOL KONDI (Tiranë, Albanie)

Le rituel de la mort. Dukagjin (Albanie) 11

MIHAIL MIHALCU and IOANA ZMEU (Bucureşti, Roumanie)

The Patterns used by Medieval Romanian Painters 23

ANDREI OIŞTEANU (Bucureşti, Roumanie)

The Anthropology of Traditional Habitation in Romania 35

PAUL PETRESCU (Stockbridge, Etats Unis)

The Vernacular Architecture of Dobruja 41

PAUL H. STAHL (Paris, France)

Muntenia, le pays de la montagne 59

C O M P T E - R E N D U S

SANDRA OTT - Le cercle des montagnes (Josetxu Martinez Montoya) 70

HERBERT BUTLER - L'envahisseur est venu en pantoufles (Dejan Dimitrijevic - Rufu) 71

ION H. CIUBOTARU - Valea Şomuzului Mare. Monografie folclorică (P.H.Stahl) 72

SIMION FLOREA MARIAN - Sărbătorile la Români (P. H. Stahl) 72

GRAFIK IMRE - Jel es hagyomany (P. H. Stahl) 72

FLAMUR DOLI - Shkola kosovare e mjeshtrir popullor Shkiptar (P. H. Stahl) 73

PETRE S. MOLDOVAN - Moldovenii în istorie (Florea Bulcu) 73

ESTHER BENBASSA, ARON RODRIGUE - Juifs des Balkans (P. H. Stahl) 73

*

RITUAL AND POETRY IN THE SERBIAN WEDDING CEREMONIES
Tradition and innovation in Vojvodina

Zoja Karanović

It is a well-known fact that various kinds of relationships are established within the wedding customs of traditional communities. Prominent among them is a specific process of exchange between two families (1) - both the bride's and the groom's side take part in that process during the marriage ceremony. In the Serbian wedding ceremony in Vojvodina (2) it is as such - the groom's side gives the bride's father (and to a certain extent to the bride herself) various objects and money. The bride's side, on the other hand, gives the girl and with her gifts (dowry) as their objects. In this way, the bride to be becomes the principal value passing between the two families on that occasion (3). The answers to why this is so and what energies are involved are given by the story of the marriage ritual, which is a complex one on the whole, but whose details also imply an answer to the imanent qualities of the female, as it is conceived in the world of archaic man.

The fact that the young girl is the principal value in everything that occured in the traditional marriage ceremony in the Vojvodina villages, is already revealed by the initial contact between the two families. For, this contact was possible only after the future bride had been found by match-making ("provodadisanje").

After the right girl had been found for the future bridegroom, this was followed by asking for her hand in marriage ("prosidba"), that is, the arrival of the young man's family to "ask" for the girl from her father.

On this occasion, the young man's family was obliged to offer the girl gifts (the young man gave the girl an apple with a gold coin in it, while the future father-in-law presented her with a dress) (4). At this time, the young man's father also promised a sheep, which he said was an exchange of "a head for a head". In addition, he promised the girl's father money to prepare the dowry and the wedding ceremony, listed what he would give "for the table", along with the prescribed gifts for the future father-in-law (a pair of boots) and the future mother-in-law (an apron). The young man's family was also to purchase the bride's dress for the wedding. All of this follows the traditional ways of pre-marriage rites (5). So, the young man family is obliged to seek the right bride for him, and when they have found her, they have to be the first to offer her gifts (6), to give a number of them (7), as well as to promise her father various gifts in money, cattle, food, drink and the like, all in exchange for the girl.

What is involved here is giving various goods in exchange for a bride, and this is confirmed by the subsequent portion of the rite. Namely, as in the case of a sale agreement, the bargain over the girl was concluded with a drink ("zapijanje")(8).

The first drinking would take place at the asking for the future bride's hand, while the agreement would be sealed by the evaluators. Following the asking of the girl's hand, the evaluators went to look over the future bridegroom's house and

property, and if they were not satisfied they could return the gifts. If they were satisfied, then the bargain was finally sealed with a drink - by the girl's father, then by the young man's and then all the others. A "down payment" ("kaparà") had then been given for the girl and she was considered "marked" ("obeležena"), spoken for. In all of this her position as an object of exchange is made even more explicit.

The "marking" of the girl was continued at the "apple ceremony" of betrothal ("veridba"), by the ring which the young man gave to his future bride and by the gold coins "in an apple" which the members of his family presented to her.

Investments in the bride continued, on the part of the young man's family, with buying her dress, fulfilling a part of the agreement on gifts (in clothes, "na ruho") as promised at the asking of her hand. The early guests would bring that dress.

On the eve of the wedding ceremony, young men and women gathered round the girl's home, on her doorstep ("na vrata"), which is a traditional form of the institution of the maiden's party. At this time, as well, the young man's family was obliged to offer gifts, that is, to carry out a part of the sales agreement made at the hand asking and betrothal-namely, from the young man's home, early guests arrived, bearing the meat and wine. By this meat and wine the young man's father fulfilled the obligation of giving "for the table" at the wedding.

In addition, when the wedding party arrived at the future bride's home, she was brought out by the brother, and given over to the bride groom's brother, which is confirmed by the lines of the song (9):

"Brother, bring out your sister, give her to husband's brother,"
"I would bring her out, brother-in-law, but I am sorry to do so."
"If you are sorry, brother-in-law, why did you offer her".
(SEZ, LIV, 110)

The men are, therefore, not only the ones who contract but also the ones who carry out the exchange. The woman becomes a gift or goods which is exchanged and which is, thereby, materialized and made passive, that is, which loses the possibility of using the gains of her own exchange. Or, in other words, everything concerned with the giving, buying and exchange is decided upon by men. They are the gift-givers and, at the hand asking ceremony, they determine the conditions under which the marriage will be made, drink to confirm it, and thereby seal their exchange. Following this, they carry out what they have contracted by an exchange of goods, gifts and the girl, between them. In this way, a long chain of various exchange relations is established among the men, and by them, on this level, of passivizing of female value.

At the same time as this process was going on, there were parallel female activities within the framework af the same ritual. The girl, namely, began preparing bridal gifts and her dowry, and in this she was aided by the female members of her family and her girl friends. In the continuation of the marriage ritual, she would offer these gifts to the bridegroom's family.

Her first offering was at the asking of her hand, when she presented the young man with shirt material. Then, at the "apple ceremony", she offered return gifts to her future husband, mother and father-in-law and to all the other members of their household. In addition to this, the bride was expected also to bring a certain amount of things, as dowry into her husband's home.

But the girl's gifts to the young man's family are not simply a matter of return in gifts. Because she has made them herself, by her touch, she has elevated them and given them a special power. This power derives from the widely held belief that female biological power of birth is transfered onto a broader area, to plants and animals, that is, to general well-bring in nature and among men (10). If this were not so, the lines of poems would not offer the possibility of substituting gifts with flowers (the vegetative principle), which the girl, if she has not prepared gifts, can pick for the wedding party:

The brother-in-law with the sister-in-law,
beneath the bows of the yellow orange tree,
The brother-in-law is sleeping,
while the sister-in-law is awake,
All the while plucking blossoms from the orange tree:
"My sister-in-law, a golden apple,
Why do you need those orange blossoms?"
The sister-in-law speaks to her brother-in-law:
"My brother-in-law, a golden ring,
My Jovo has many relatives,
I have prepared few gifts for them.
If they are high-born men,
They will take these blossoms as gifts."
(SNP, I, n° 67)

How implicit this is in the ritual story is most directly revealed by the song which is sung as the wedding party heads for the bridegroom's house, and in which the bride is identified with the magic power of fertility:

The drum beats from town to town,
Calling on Janja of the Sokolović's,
Over whichever hill they lead her,
That hill bears fruit in apples;
Over whichever stream they lead her,
That stream flows with wine;
Into whichever village they enter with her,
That village becomes hale and merry
Into whichever house they enter with her,
About that house shrubs and flowers,
And in that house health and mirth".
(Rajković, 145).

In this way, the girl's gifts show a symbolic indication of her magic power, which, even at the asking of her hand, is transfered to the other party.

The same is true of the gifts given by the female members of either family - the mother-in-law's gift of shirt material to the future son-in-law, the mother-in-law's gift of shirt material to the god father, the girl's gift of flowers to the wedding party and the like - which are all gifts made by their own hand, or which have been ennobled by their touch.

Through the girl's gifts, and female gifts in general, offered to the young man's family and the wedding party members, and at the same time, through the complex process of male transactions, the reasons for the ritual marriage exchange begin to be revealed.

The male side is obliged to give a lot, for, in this way, it recompenses its inability to give immediate life by taking an active role in exchange, in the barter for female biological potential. The fact that the transaction is carried out among the male members of the community, so that certain powers imanent in the female can safely

be transfered, also derives from the need that something, which cannot be objectively negated, should be passivized by social relations, and thereby, used by patriarchal society, and finally should be equalized on the level of social relations. But, before this can be done, it is necessary that the person possessing these powers should be continually praised (11), promised well-being in their future:

Come girl, into our country,
In our country the snow does not fall,
But only light rain, the summer shower.
(Danica, n° 11).

By the very fact that this power is directly linked to the girl and her dowry and gifts it must be carefully preserved and safely transfered to the young man's home (12). This is the reason why early guests came to the future bride's home on the eve of the wedding ceremony to take it. They brought a chest to carry it away in. The existence of a special chest for the dowry (13), along with the institution of its guards, further confirms the magic power of the girl's gifts, their exceptional power which has to be preserved and carried over safely.

In order for every morsel of this power to be preserved, the early guests also brought the future bride a dress, the one in which she would wear at her wedding. The need for her parent's clothes to be exchanged for her groom's is revealed in the song:

Take off girl, the dress of your father,
Your father's dress take off, put on ours,
Your father's dree is old and threadbare,
Our dress much prettier than that one,
It is a dress from your suitor.
(Stojadinović, 34).

If clothing is obligatory in rites of passage (14), the dress in fact enabled the young man to lead the girl into his world more easily.

What is more, at the moment of her departure, the future bride was given special shoes. This was done by the bridegroom's brother and the following song was sung:

The brother-in-law puts shoes on his sister-in-law,
The sister-in-law ties a shirt around her brother-in-law.
(Katić - Karanović)

In this, there was a special ban on touching the ground on the way to the bridegroom's house. And, even the wedding ceremony itself, could not conducted on the bare ground, but on a rug, especially chosen for the occasion.

For the same reason, the bride was forbidden to look back as she left her home to go to the bridegromm's and this is also emphasized by the words of a song:

"Turn round, beautiful Cveta, your mother is calling."
"Neither can I turn round, nor can I answer back,
My grey horse has wandered among my father-in-law's retinue."
(SNP, I, n° 82)

For this reason is was necessary before setting out, for the bride to receive her mother's pardon and blessing, so that everything that she was taking with her should be transferred with the permission of her ancestors, whereby the inevitable preserver of the cult of the hearth undertook a series of procedures, this role being inapropriate for males (15). The same was true of the arrival at the bridegroom's house. There, the mother-in-law, a parallel to the mother, strewed a cloth before the bride,

while the early guests cleaned the ground in front of her and sang:

Strew cloth, mother of handsome Jovo,
Strew cloth, that the golden girl might stride in.
(Katić - Karanović)

In this way, the already mentioned ban on touching the ground was doubled by ritual and song. This can also be interpreted as the need to preserve the biological powers of fertility which the young bride possesses. The taboo against touching the ground has to be followed until the moment when the girl is finally introduced into a new cult.

At this point, the activities of introduction into the cult were taken over by the mother-in-law. She offered the bride sugar, bread and salt and showered the bride and groom with rice, while singing:

Now the mother will greet her children,
With sugar and with white rice.
(Katić - Karanović)

Then, the mother-in-law led the bride into the house, where she struck the door frame with her hand (stirred the dinner, stoked the fire) (16). In all of this, by using magic implements and procedures linked with fertility, the mother-in-law symbolizes these powers in their realized and confirmed form, so that she takes on the role of intermediary in the ritual on initiation. But, all these powers last as long as it is necessary for the transaction to be realized and for the mentioned energies to be safety transferred to the other side, and that is, in fact, the length of the wedding customs.

At the moment when there is no longer a need for "pretty white" lies, ritual is left behind and poems indicate entrance into everyday reality. So, in a song, in words directed to the bride, the groom says:

You will please my mother easily,
Go to bed late, rise up early,
Clean the house, fetch water.
(SNP, I, n° 107)

In this way, in wedding customs, by an alternation of praises and seduction by threats, the girl is prepared to live with her own oppression.

On the whole, the perceived analogy between nature and the biology of women was admitted by ritual, but only up to a point, because it was used for the specific aims of maintaining the social order - which was, paradoxically, on the one hand by exchange and on the other hand by magic cult rites linked to fertility, at one and the same time, upheld both by men and women (17). Female oppression was therefore embodied and sanctioned by institutional forms, which, from the outset, reproduced the given situation. Within the framework of the ritual, only an illusion was created that things could be otherwise, which has a solely pragmatic meaning.

All of this could not, of course, be realized at the time when the ritual was fully operational. Knowledge of the mechanisms of female oppression became possible only as part of the process of falling apart of the basic forms of patriarchal life, wedding customs among them. And yet, wedding customs, based on former ones, have been preserved in certain places to this very day. They have preserved their archaic functions to the extent that their participants, depending the level of the patriarchal in their community, are capable of incorporating them into ritual.

At the present, the wedding customs which are modelled on old ones take on different features.

They have become less fixed and obligatory. Certain portions of former rituals are combined more freely and some of them are left out completely. Into the wedding story, details are being introduced from the rituals of various migrant groups which have mixed with the native population. In other words, the ritual has become secularized by a more liberal attitude toward its content, and also toward the forms of performance. So, the wedding ceremony has become an occasion for entertainement and merry-making. It is taking on the features of a specific kind of spectacle, and becoming more and more linked with the domains of leisure.

At the same time, as a reaction to processes of the so-called post-communist era, wedding customs have recently also become demonstrations of identity, of the ethnic and religious origins of the groups taking part in them. In times of deep crisis through which our society is passing, they are playing an integrative role and satisfying the specific social and psycholgical needs of the groups and individuals participating in them, who are, objectively speaking, living on the verge of chaos.

It continues to be a fact that by the usual and obligatory overspending and lavishing, those giving a wedding whis to show their community just how much and what they can. The bands at modern-day weddings in Vojvodina regularly sing:

Who has money marries off his son,
Who doesn't, sits and slumbers.
(Katić - Karanović)

or

Maro, let your silk hem touch the mud,
You're not just anybody's daughter-in-law.
(Katić - Karanović)

at the same time, really thinking what they say in their effort to please the hosts.

At the same time, that way, the wedding ceremonies preserve something of their archaic functions. This is the point at which the present-day wedding customs are undoubtedly linked to the archetype. That, of course, opens us a new space for research. And this, the implicitly present and, it would seem, universal dimension of the wedding ceremony in Vojvodina, entering the domains of sacrifice, surpasses the framework of our paper.

LIST OF ABBREVIATIONS

Danica - Z. Karanović - Narodne pesme u Danici. Matica Srpska, Novi Sad, 1990.

Katić - Karanović - Material from field research V. Katić and Z. Karanović, for the project "Folklore in Vojvodina - Synchrony and Diachrony".

Rajković - D. Rajković - Srpske narodne pesme. Stamparija Ignjata Fuksa, Novi Sad, 1869.

SEZ - M. Skarić - "Zivot i običaji 'planinaca' pod Fruškom gorom". Srpski etnografski zbornik, 1939, vol. LIV, pp. 103-112.

SNP, I - V. S. Karadžić - Srpske narodne pjesme, I, 1841, quoted according the collected works of Karadžić edited by N. Nedić, Beograd, 1975.

Stojadinović - M. Kleut - Iz kolebe u dvorove gospodske. Folklorna zbirka Milice Stojadinovia Srpkinje; Matica srpska, Novi Sad, 1990.

*

1) Claude Lévi-Strauss - The Elementary Structures of Kinship. Beacon Press, Boston, 1969.

2) The sources of the material are to be found in the following literature: V. S. Karadžić - Srpski rječnik; 1818, under the definition of "ženidba"; V. S. Karadžić - Srpske narodne pjesme, I, 1841, according to the edition of Vuk Karadžić collected works edited by V. Nedić, Beograd, 1975, I. U.Milutinović - "Običaji svatovski u Sremu". Letopis Matice srpske, 70, Novi Sad, 1845, 34č72. Dj. Rajković - Srpske narodne pesme. Stamparija Ignjata Fuksa, Novi Sad, 1869. V. S. Karadžić - Narodne pjesme, knjiga peta, Beograd, 1898. V. S. Karadžić - Etnografski spisi. Beograd, 1969, 225-239. V. Bogišić - Pravni običaji u Slovena. Zagreb, 1867, 50-128. Anonymous - "Srpski svatovi". Glas naroda, n° 21, 22, 23; 1871, 175-176, 184, 192-193. J. Gavrilović - "Svatovi, svečarstvo dača". Rad srpski narodni kalendar, 1902, 74-77. V. Bogišić - Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena; I, Zagreb, 1874. G. Doričin, P. Popović and Josif Rajić - "Grada za istoriju nekih banatskih sela". Javor, 1880, 87, 337-338. N. Radojčić - Aftobiografija Petra Runjanina; Sr. Karlovci, 1914, 22-23, 67. B. Ciplić - "O ženidbi i udadbi u srednjem Potisju." Glasnik etnografskog muzeja u Beogradu, V, Beograd, 1930, 113-125. M. Skarić - "Zivot i običaji 'planinaca' pod Fruškom gorom". Srpski etnografski zbornik, 1939, vol. LIV, 103-112. M. Filipović - Banatske Here. Rad vojvodanskih muzeja, Novi Sad, 1956, 236-237. S. Gavrilović - "Zenidbeni i svatovski običaji u Sremu u XVIII veku". Godišniak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, VII, 1962/3, Novi Sad, 31-34. M. Milosavljević - "Etnološka grada o Srbima u Ostojičevu". Rad vojvodanskih muzeja, 26, Novi Sad, 1880, 153-155. N. Fràţilà - Vokalni mužički folklor Srba i Rumuna u Vojvodini, Novi Sad; 1987, 45-48, 460-465. M. Popov - "Svadba u severnom Banatu". Raskovnik, leto, 1983, 5-100. M. Bogišić - "Tradicionalni elementi u svadbenim običajima Srba u zapadnom delu Srema". Folklor u Vojvodini, 3, Novi Sad, 1989, 71-83. M. Kleut - "Iz kolebe u dvorove gospodske. Folklorna zbirka Milice Stojadinović Srpkinje." Matica Srpska, Novi Sad, 1990. Z. Karanović - Narodne pesme u Danici. Novi Sad, 1990. V. Lazić - "Cenejski ito prvi, paorski svatovi, prema kazivanju Zivke Kuzmanović". Collected Papers, VI Conference, Proleće na čenejskim salašima - Vojvodanski svatovi". Novi Sad, 1990, 23-29. M. Lazić - "Svatovski običaji u Sremu i Bačkoj". Collected Papers; VI Conference, Proleće na čenejskim salašima; Vojvodanski svatovi, 30-35.

The material for this study was also collected during field trips in the Sajkaška and Srem region made over the past six years, as part of the research project "Folklor u Vojvodini - sinhronija i dijahronija", conducted at the Matica srpska and headed by Marija Kleut. The material used in this paper is part os the project archives and will soon be presented to the public. It was gathered through conversations with informants and direct participation in wedding ceremonies. Along with the author, the material was also collected by V. Katić.

3) This is a process of reciprocal giving, cf. Br. Malinowski - Argonauts of the Western Pacific; New York, I. P. Dutton, 1961.

4) In the structure of patriarchal society, such as the one in Vojvodina still is, the woman is in a subordinate position. For this reason, by the antistructure of gifts, and in other ways, she is raised and deluded in a specific way. The gifts are meant to obliterate in the girl's mind her experiential knowledge of marriage. As a "cognitive and affective restructuring" is carried out, in other words, and a specific kind of ritual seduction takes place: B. Mayerhoff - "Rites of passage: process and paradox" (in V. Turner ed., - Celebration. Studies in Festivity and Ritual. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., 1982, p. 121).

5) Of course the process of the wedding ceremonies can be considered as a rite of passage. The prominent literature on this subject is found in the following works: A. Van Gennep - The Rites of Passage; Univ. of Chicago, 1960. V. Turner - The Ritual Process; Aldine Publishing Company, Chicago, 1969. T. Turner - Transformation, Hierarchy and Transcendance; a Reformulation on Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage, Secular Ritual; Van Gorcum, Assen, 1977. E. Leach - Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected; Cambridge University Press, Cambridge, 1976. S. La Fontaine - Initiation; Penguin Books, Hardmondsworth, 1985.

6) The young man's family has to be the first to offer gifts for, in asking for the girl, they are infringing on the integrity of a (alien) world to which he belongs. It is well known that complex rites of marriage are based on the basic folklore oppositions of native/alien, inner/outer, with all their attributes and mutual links, that is, transcendence. The literature on this subject is found in the following works: T. V. Civ'jann "K semantike prostranstvennyh i vremennyh pokazatelej v folklore", in

Sbornik statej po vtorocnym modelirujuscim sistemam, Tartu, 1073, 13-17. G. A. Levinton, "Nekotorje obscie voprosy izucenija svadbenogo obrjada" in Tezisi dokladov IV letnej skoly po vtoricnym modelirujuscim sistemam, Tartu, 1970, 27-35.

7) To what extent there was lavish spending for weddings in Vojvodina is evidenced by literature which records, for instance, that even poor families when they married their sons "often sold their share of crops". And if the groom came from a more wealthy family "the father-in-law, in the full sense of the word, covered his future daughter-in-law in silk, also giving her a sunshade, gloves, a cape, a boa, rings, a brooch, apendant..." (J. Gavrilović, op. cit., 74-75). Or "for a wedding only that man does not touch into his principal, who has thousands in cash, in addition to other household goods ..... anyone else has either to sell a pair of oxen or an acre or two of land" (Anonymous, op. cit., 191, cf. note 2). Excessive spending in the gift giving process used to be quite a widespread occurrence in various communities (M. Mauss - Sociologie et Anthropologie. Culture et Communication; Presses Universitaires de France, Paris, 1966, 152-153).

8) Indications of buying brides, that is some form of trading in women in these regions, is evidenced by some records from the past: in the 1870's, during his travels through Srem and Slavonija, Taube noted for instance: "among the common folk the girl does not receive any marriage clothes, dowry and the like, but the groom has to buy his bride from her father" (Gavrilović, op. cit., 31, cf. note 2); although there is no confirmation of obligatory buying of brides among Serbs, either then, or before that time.

9) The word can have a very potent magical power, so that inverted speech (poems, songs, coded language, whispers, exclamations) are favored means of communication during ritual (V. Turner, "Varijacije na temu liminalnosti"; Gradina, 10, 1986).

10) It is known that the cult of plants and vegetation was very developed in the traditional consciousness of Serbs and Southern Slavs, and that it was linked with women: V. Cajkanović - "Kult drveta i biljaka kod starih Srba"; in Mit i religija u Srba, Beograd, 1973, 11-14. S. Trojanović - Vatra u obićajima i životu srpskog naroda; Beograd, 1990, 280-286. In archaic societies woman was universally attributed with mysterious magic and religious powers as the imanent bearer of fertility: M. Eliade - The Sacred and Profane; the Nature of Religion; A Harvest/HBJ Book, New York, 1959.

11) The praising of the bride is an example of her usual ritual elevation: Z. Karanović - "Zenidbeni obićaji i Vukova zbirka svatovskih pesama"; Naućni sastanak slavista u Vukove dane; Beograd, 1987, vol. 17, 1988, 170-172.

12) The magic of the dowry is usually identified with the giver and the receiver - the one who possesses it has the power (Mauss, op. cit., 217).

13) The chest in which the girl's dowry is carried, also has the universal symbolism of a space with powerful magic attributes (Mauss, op. cit., 127). In Serbian ceremonies there is a ritual of listing of what is in the bride's chest. Each item of her gifts is returned by gifts of money by the wedding party members:

We dance and sing,
Around the bride's chest;
The bride calls on her brave man,
To cover her chest with silver.
(SNP, I, n° 47).

14) Clothes, otherwise, signify separation from the first role in rituals of separations: E. Leach, op.cit., 55-57, 77-79.

15) There is no direct evidence that among the Serbs the woman used to be considered the preserver of the domestic cult, but the fact that during the ritual the mother and the mother-in-law perform cult actions connected with the home leads to this assumption. This is touched upon by V. Cajkanović, "Svekrva na tavanu" (Mit i religia u Srba, 169-179).

16) All of these actions represent a contact with holy places which actualise the distinction between outer and inner, and also the crossing of boundaries (Leach, op. cit., 34-36). These places represent the center in Serbian tradition, and they are connected with the cult of ancestors (Cajkanović - "Tri božićna obićaja"n in Mit i religia u Srba, 218-219. T. Djordjević - "Nekoliki svadbeni obićaji" in Naš narodni život, 1, Prosveta, Beograd, 264. S. Trojanović, op. cit., 41-53).

17) Everyone participates on the ritual: "there is no special audience. Performers and audience are one and the same. We enter rituals in order to convey collective messages to ourselves" (Leach, op. cit., 45).

LE RITUEL DE LA MORT
DUKAGJIN (ALBANIE)

Sokol Kondi

Les "malissores" (montagnards) de la région de Dukagjin sont fiers de leurs traditions et de leur religion qui ont servi de bouclier contre les changements imposés soit par l'invasion ottomane, soit par le régime communiste. Aussi ont-ils réussi à sauvegarder autant que possible leurs structures sociales et leur richesse spirituelle. Le droit coutumier a été pour eux la loi non-écrite mais toujours agissante qui organise leur vie depuis des siècles. On reconnaît la présence de cette tradition aussi dans le rituel de la mort. La logique lignagère, base de leur coutume, structure la vie matérielle et spirituelle des habitants de la région.

Le schéma traditionnel habituel (passé-présent) se complique lorsqu'il s'agit d'un pays comme l'Albanie car on peut parler de trois étapes; la première embrasse la période pré-communiste (avant 1944); la deuxième comprend les années entre 1945-1990, lorsqu'on on a essayé de faire table rase du passé; dans la troisième étape, depuis 1991, on essaie de rétablir ce qui a été détruit par le passé communiste en renouant avec le passé lointain. Une horreur certaine des années communistes oriente tout un peuple vers ces racines lointaines.

La région de Dukagjin se trouve au nord de l'Albanie; elle commence à une vingtaine de kilomètres de la ville de Shkodra et s'étend au nord jusqu'à la frontière avec la Jougoslavie. A l'ouest et au nord-ouest elle voisine avec la Malësi de Kelmend et à l'est avec la région de Kukës; au sud se trouvent les régions de Puka et de Mirdita. Par le passé on désignait de ce nom une région beaucoup plus large, englobant également Puka et Mirdita.

Le nom, selon une ancienne généalogie, vient de Duka Gjin (le duc Gjin) qui serait à l'origine de dix-huit générations dont quelques-unes sont bien datées (Gjeçov). Ce personnage légendaire est Lek Dukagjini; la tradition lie la région à son nom. Le droit coutumier qui a dirigé la vie des malissores depuis des siècles porte d'ailleurs son nom. Mary Edith Durham (p. 117) note à juste titre que ces lois doivent être plus anciennes que l'époque ou vivait Lek Dukagjini (15-e siècle).

La région a été très tôt influencée par le christianisme; ainsi, le diocèse de Pult date du 3-e siècle après Jésus-Christ (Palaj, p. 190). Les prêtres franciscains y ont déployé une activité intense. C'est la seule région albanaise restée intacte du point de vue religieux; l'invasion ottomane n'a pas pu lui imposer l'islamisme, comme cela est arrivé ailleurs et ni les autres envahisseurs n'ont réussi à imposer une domination politique réelle. Les hautes montagnes qu'ils habitent ont favorisé également la résistance spirituelle et militaire des habitants.

Dukagjin est l'exemple typique d'une société tribale divisée en "bayraks" (Gjeçov, p. 53; Palaj, p. 144; Stahl, pp. 33 sq.). Cette structure est tellement enracinée que de nos jours encore ils classent les personnes dans ce cadre. Un informateur m'a décrit la région en citant les bayraks suivants (inf. Nik Vuksani):

Shoshi, Shala, Nikaj-Mërtur, les trois bayraks de Pult - Kir, Xhan, Plan-Shllak, et Temal, Toplan. Les bayraks sont divisés en lignages, phratries, groupes domestiques qui parfois arrivent à pusieurs dizaines de personnes. Nik Vuksani affirme que son groupe domestique comprenait jusqu'en 1990 32 membres; actuellement ils se sont séparés mais vivent sous le même toit. Le parti communiste a engagé une lutte ouverte contre ce qu'il appelait "la famille conservatrice" car elle constituait un milieu imperméable à la nouvelle idéologie.

C'est peut-être la région la plus pauvre de l'Albanie. Les habitants vivent dans les montagnes et possèdent peu de terres, 1 à 4 "dynym" (1 dynym = 1000 m^2) par maisnie ("shtëpi" - maison, la plus petite unité sociale); cette situation leur permet difficilement d'assurer leur pain quotidien. La culture principale est la maïs auquel viennent s'ajouter la culture des haricots blancs et des salades. Ceci explique la tendance actuelle d'abandon de la montagne. Pendant les années du pouvoir communiste il leur a été défendu d'élever chez eux des animaux tels que les vaches, les chèvres, les cochons et même les poules car tout devait être collectivisé. Le résultat est la misère, et la production de la viande, des oeufs, du lait est aujourdh'ui presque nulle. Après la chute du communisme (1991) et le rétablissement de la propriété privée les choses changent dans le bon sens mais il faudra encore du temps pour voir les premiers résultats.

*

Dans les pages qui suivent on décrit ce qui se rapporte à la mort, aux rituels, dans deux buts précis: connaître un rituel original dont on n'a pas parlé pour des motifs politiques. On peut ainsi connaître un deuxième aspect, jusqu'à quel point le rituel est préservé et quels sont les changements, afin de comprendre autant que cela se peut dans quel sens la vie locale a changé.

Les principales sources bibliographiques utilisées sont les suivantes: les travaux de Shtjefen Gjecov sur le droit coutumier. Son oeuvre, publiée une première fois en albanais en 1933, a été republiée en 1989. - Zef Harapi, enseignant et ethnographe, a laissé un manuscrit sur la région de Dukagjin, manuscrit qui se trouve dans les archives de l'Institut de folklore de Tirana. - Mary Edith Durham a recueilli de précieuses informations lors de son voyage en Albanie au début du siècle. - Enfin, la revue mensuelle du clergé catholique, "Hylli i dritës" publiée jusqu'en 1944 à Shkodra comprend un recueil riche des coutumes de l'Albanie du nord. Tout ceci crée une image détaillée de la cérémonie mortuaire avant l'arrivée des communistes au pouvoir. La dimension diachronique de notre étude est basée sur les témoignages que j'ai pu recueillir sur le terrain; ces informations établissent des liens entre le rituel du passé, la mort "silencieuse" sous le régime communiste et la mort d'aujourd'hui.

Un demi-siècle de communisme a enfermé les habitants de Dukagjin sur eux-mêmes sans réussir à les faire oublier le catholicisme. Mais est-ce tout dire si l'on identifie leur pratiques avec le catholicisme? Leur vie foisonne d'êtres, de croyances et de pratiques qui dépassent les limites de la religion et parfois les contredisent. Leur mérite est peut-être d'avoir su créer une symbiose convenable entre paganisme et christianisme.

Les signes annonciateurs.

Selon les croyances populaires la mort n'arrive jamais sans prévenir. La famille, la parenté, toute la communauté prévoient le départ de l'un des leurs à travers quelques signes. Est-ce l'expression du désir de maîtriser la mort, de lui ôter le caractère imprévu? Ou l'expression de son tragisme? Avant d'avoir lieu, les ondes de la mort se dispersent-elles dans l'air selon l'expression de Nicole Belmont?

Les malissores de Dukagjin ont leurs indices qui annoncent la mort. Dans cet ensemble, ce qui frappe est la forte présence d'éléments préchrétiens qui influent leur pensée d'une façon puissante. On dirait que dans les montagnes au milieu desquelles ils vivent tout est figé. Parmi les prémonitions on peut mentionner celles-ci:

a) La chute d'un rocher. La région étant montagneuse et très accidentée, de temps en temps les rochers tombent tout seuls. Chaque chute, en fonction de l'endroit où elle a lieu, devient l'indice d'une mort pour le lignage qui l'habite (inf. Vuksan Leka). Les montagnards disent que la chute d'un rocher annonce une mort tragique ("dekë me dam"). Dans les croyances il y a trois catégories de Destinées (Harapi, p.27) qui dirigent tout dans la vie et dans la mort. Elles "fixent les jours", c'est-à-dire précisent la période de vie d'un nouveau-né tout en prévoyant ses fiançailles, son mariage et sa mort. Ainsi, la mort d'une personne comme sa vie dépendent de sa destinée personnelle. Lors de la chute d'un rocher les montagnards disent: "C'est une Destinée qui est tombée de la montagne". Et lorsque quelqu'un est mort on dit que "sa Destinée est morte" (("I ka dekê Ora") ou "sa Destinée l'a lâché" (e ka Ishue Ora").

b) Si dans la cour d'une maison un arbre s'effondre c'est l'indice d'une mort prochaine. "Au début de l'année, dans la cour de Mêhill Nik Lamaj un vieux sapin est tombé. Alors Mêhill a compris qu'il y aurait un mort dans sa famille. Cinq ou six mois après, son fils est tombé malade et il est mort au début du mois de juillet 1992" (inf. Lek Vojvoda).

c) Les abeilles peuvent aussi anoncer une mort prochaîne (inf. Lek Vojvoda) si elles se séparent de l'abeille mère; la famille qui les possède aura un mort.

d) En observant l'os du dos d'une poule ou l'épaule du bétail après les avoir néttoyés de la chair et à condition que ces animaux soient nés dans la maisnie même. Selon les habitants (inf. Nik Vuksani) ces prémonitions se réalisent dans 90% des cas.

e) L'information qui suit intéresse sous un double point de vue; d'abord parceque l'informateur n'a que 27 années et ensuite parceque l'élément qui sert d'indice prémoniteur était disparu sous la préssion communiste, mais est reparu de nos jours. "Un jour mon frère allait chez lui. Passant devant la maison d'un malissore il croit entendre une lamentation ("gjamë") venant de la maison. Il pensa qu'une personne de la famille qui y habitait devait mourir et une semaine plus tard il y a eu une mort" (inf. Lazër Kodra).

f) Partout les rêves sont considérés depuis longtemps comme un champ de la prévision. Le bien ou le mal rapprochés trouvent dans les rêves une voie de s'exprimer. Par exemple, les outils de distillation de l'eau-de-vie ("raki") vus en rêve prédisent une mort dans la famille.

Ce qui frappe surtout c'est le fait que l'aptitude de comprendre ces indices se transmet d'une génération à l'autre même de nos jours. Le matérialisme de Marx

prêché par le Parti ne saurait faire face aux faits et à la vie quotidienne où chacun s'affronte à un monde presque figé venu de la profondeur des temps.

La nouvelle de la mort.

L'arrivée de la mort impose deux choses également importantes; premièrement, si la personne souffrante n'est pas encore morte, on envoie un quelqu'un chercher le prêtre. Deuxièmement,c'est ce qu'on appelle "Qas zâ" c'est-à-dire l'envoi des messagers annoncer la mort à toute la phratrie, à toute la tribu.

Lorsqu'il s'agit d'un moribond, le prêtre vient le confesser et l'huiler ("bën vojimin"); on met l'huile "sacrée" sur tout le corps du moribond. Et si par hasard (ce qui arrive bien rarement) le moribond est sauvé, il ne doit plus marcher pieds nus le prêtre ayant mis de l'huile sacrée sur la plante de ses pieds (inf. Lek Vojvoda). En cas de mort, le prêtre sonne la cloche "d'un côté" seulement (inf. V. Leka) pour annoncer la nouvelle à tous. Depuis 1967, l'année de suppression de la religion en Albanie, cette partie du rituel ne s'est plus pratiqué. De nos jours, malgré la réouverture des églises, il n'y a pas assez de prêtres pour pratiquer régulièrement dans cette région.

Tout ceci représente ce qu'on pourrait appeler la part individuelle de la cérémonie. Or, la mort de quelqu'un impose des obligations à son lignage, obligations codifiées, qui montrent à quel point la communauté est affectée. Dans le droit coutumier des Albanais, Shtjefën Gjeçov consacre à la mort quelques pages et écrit entr'autres: "Quand quelqu'un est mort, on envoie des personnes appeler les autres à participer à la cérémonie" (p. 99). On annonce ainsi à sa communauté qu'il est mort et qu'il faut venir. L'existence de cet article du droit coutumier implique la grande importance attachée à la présence du reste de la tribu dans la cérémonie mortuaire de l'un des leurs. De là, dès que quelqu'un est mort, on choisit les personnes qui doivent "qes za", annoncer à haute voix selon leur expression. Puisqu'ils habitent les montagnes et que leurs maisons se trouvent isolées les unes des autres, on doit crier à haute voix pour annoncer quelque chose d'un quartier à l'autre. Cette technique de communication à haute voix est tout à fait particulière et si quelqu'un hésite à "qes za", vu les difficultés de la technique et la responsabilité de ce devoir, on paye quelqu'un pour le faire affirme Harapi (p.8) mais nous n'avons pas trouvé sur le terrain cette affirmation.

Plus le mort est renommé et plus la nouvelle de sa mort doit être diffusée loin. Celui qui crie à haute voix doit dire: "He! XY (le nom de la personne à laquelle on s'adresse) un tel est mort et on va l'enterrer ce soir!" ("O! XY, ka vdek filani e hin sonte në dhe!"). Ainsi, la nouvelle de sa mort se répand de village en village. C'est alors que commence la partie que nous appelerons collective du rituel. Le côté individuel finit une fois le prêtre parti; alors, c'est la phratrie, la tribu qui entrent en jeu. On leur annonce la mort de l'un des leurs tout en précisant la place du mort dans la hiérarchie du groupe domestique. Si le mort est maître d'une maisnie on l'appelle par son nom: "N.N. est mort et on l'enterre ce soir" (Ka vdek N.N. e hin sonte në dhe!"). S 'il s'agit de quelqu'un d'autre de la mainsie, son identité s'établit par rapport au maître de la maisnie: "Le fils -le femme, le frère, etc - de N.N. est mort" ("Ka vdek djali - e shoqja - vëllai - i N.N. e...").

Dans le cas où quelqu'un est mort dans une phratrie qui n'est pas la sienne, cette dernière envoie un homme annoncer sa mort à la phratrie d'origine et en même temps le transporte jusqu'à sa maison (comme cela s'est passé lors de la mort de l'informateur Lek Vojvoda). Les hommes doivent être enterrés avec les membres de leur phratrie, mais pour les femmes cela se passe différemment. Au cas où une femme mariée est allée voir les siens et si pas hasard elle est morte là, c'est la maisnie originaire de son père qui organise la cérémonie. Apporter son corps dans la maisnie du mari, constitue un acte digne de punition. Le droit coutumier prévoit des indemnités à payer à la maisnie du mari dans ce cas (Edrejta, p. 103).

La préparation du corps.

Pendant que la nouvelle se répand on prend soin du corps. Tout d'abord on lui ferme les yeux et la bouche "pour qu'il soit beau" (inf. L. Vojvoda, N. Vuksani). Ailleurs on dit que si on laisse ses yeux ouverts il se peut qu'il "prenne avec lui" quelqu'un d'autre de sa maisnie, c'est-à-dire que quelqu'un d'autre pourrait mourir.

On lave le cadavre; l'homme est lavé par les hommes, la femme par les femmes. Il arrive que celui qui lave soit un professionnel de cette opération (inf. V. Leka). Après le bain on habille le mort en costume caractéristique de la région avec des habits tout neufs; du linge, une chemise, un gilet, un "xhamadan" (sorte de veste sans manches) en laine rouge cousu de fil d'or, une ceinture en laine rouge. "On l'habille comme s'il allait demander la main d'une fille" (Gjeçov, p. 445). A remarquer le souci général de ceux qui s'occupent du mort pour qu'il soit beau comme dans un jour de fête et notamment comme pour une noce.

Ainsi préparé on le dépose sur une plateforme, le "vig"; on lui met à côté son collier de balles et son fusil, sa boîte à tabac et une pipe en argent; selon Xh. Cani, pendant les dernières années la pipe en argent passait d'un mort à l'autre, car il était difficile d'en trouver une pour l'enterrer définitivement avec le mort. Le vig est semblable à un escalier en bois dont les marches sont proches l'une de l'autre et qui sert à porter les malades et les morts.

Après avoir préparé le corps on place le vig dans la pièce de réception des hôtes s'il fait mauvais temps; sinon, on le place dans la cour le visage du mort dirigé vers le lever du soleil (Harapi, Vojvoda, Vuksani précisent également ce détail). Gjeçov ajoute un élément bien intéressant: "s'il fait beau on place le mort assis sur une chaise dans la cour afin de donner l'impression d'un homme parlant avec ceux qui l'entourent" (p. 445). "Comme s'il était vivant" (p. 449).

De cette façon le jour de la mort on fait de lui le meilleur portrait de sa vie, comme s'il devait présenter dans l'autre monde le meilleur de son passé. Mais tous ces préparatifs laissent préssentir un départ; on le prépare pour qu'il s'en aille. La séparation établie par la mort physique fait place à une séparation rituelle qui démarre dans un coin de la maison pour s'élargir et prendre toutes ses dimensions dans les scènes massives des pleurs et puis de l'enterrement.

Le "gjama" et le "vaïe".

Le "gjama" est un terme difficilement traductible en français car la notion

n'existe pas; il désigne la partie du rituel comprenant tout ce que font les hommes (cris, mots, mouvements et ainsi de suite) lors de leur premier contact avec le mort. On le répète en présence de ses habits et avant son enterrement aussi. Le "vaïe" est la lamentation des femmes. Il s'agit des séquences les plus originales du rituel dans la région de Dukagjin et qui sont en même temps les plus complexes de par leur caractère multiple et divers.

Tout comme l'appel adressé aux membres de la communauté de venir participer à la cérémonie mortuaire, le gjama aussi constitue un article à part prévu par le droit coutumier (Gjeçov, p. 100). On y précise la façon dont les hommes doivent se comporter et le nombre de fois qu'il doivent réciter un texte. Il faut noter que les hommes ne font pas le gjama aux femmes, sans pourtant défendre à un garçon de pleurer sa mère ou sa soeur. Par contre, on doit faire le gjama à un homme.

Une fois le corps lavé et habillé la phratrie au moins a déjà appris sa mort, car c'est d'abord elle qu'on annonce. Placé au milieu de la chambre ou dans la cour, le visage tourné vers le lever du soleil, il attend qu'on lui rende visite. Dans ce but, le mort reste dans sa maison au moins 24 heures, souvent même 48 heures. Sa phratrie vient la première le voir; organisée en deux groupes, hommes d'un côté, femmes de l'autre, elle s'approche de la maison du mort, car on ne va jamais voir le mort individuellement. Lorsque sa phratrie arrive à une certaine distance de la maison (Gjeçov précise - "à un quart d'heure de la maison", p. 447) les femmes commencent à pleurer et les hommes lèvent les cols de leurs "gjurdi" (vêtement de dessus). A trente pas de la maison ses amis prennent les armes aux hommes, car la société albanaise était une société en armes. (En 1945, après l'arrivée au pouvoir des communistes, on a organisé la collecte des armes). Cette partie du rituel ne s'effectue plus aujourd'hui, bien que le rituel ancien est en train de reprendre.

Les hommes se mettent alors en deux rangées composées chacune par dix personnes au moins et tant mieux s'ils sont plus nombreux. Ils désignent un chef pour diriger le gjama, dont la place est au milieu du premier rang. Ainsi ordonnés ils ôtent leurs "kapuç" ou "keleshe", petit chapeau blanc en laine, de forme conique et se mettent à crier en choeur:

"Pauvre de moi o mon frère, pauvre de moi, o! o!" ("I mjeri u vllau i jem, I mjeri u o! o!"). Ensuite chacun se prend le bout du nez en disant: "An haj! a haj!" à deux reprises, onomatopée signifiant des pleurs. Parmi eux il y en a qui pleurent réellement, bien que dans cette société pleurer est une honte pour un homme.

Chacun met ses mains sur la ceinture en disant: "a haa! haa, haa!". Cette première séquence finie ils reprennent, les poings serrés cette fois-ci: "Pauvre de moi, mon prince!" ("Eu i mjeri u krai i jem"). Le mot de "kraj" est prononcé de la même façon par tous les informateurs sans donner une explication définitive du mot; en albanais le mot n'a aucun sens, on peut le rapprocher du mot "krah" - bras, ou du mot d'origine slave "kraj" - roi, prince. Selon Nik Vuksani, le mot indique un "homme très connu, de grande renommée" ce qui se rapproche du sens de mots de prince, roi. Il ajoute que le gjama a été fait la première fois par le noble Lek Dukagjin à la mort de l'héros national des Albanais, Skanderbeg, leur roi.

Les hommes commencent ensuite à se frapper la poitrine et à se gratter le

visage par deux ou trois reprises en criant: "y-o, y-o" (cri de douleur). Ceux qui éprouvent une grande douleur se grattent réellement le visage jusqu'à ce que le sang commence à couler tandis que les autres font semblant de se gratter.

Ensuite ils se prennent à nouveau le bout du nez en mettant les mains sur la ceinture comme la première fois. Les deux séquences "pauvre de moi mon frère" et "pauvre de moi mon prince" constituent, avec tous les gestes qui les accompagnent l'essence du gjama. Cela se répète à neuf reprises comme il est indiqué dans le droit coutumier (Gjeçov, p. 100). La deuxième fois on se rapproche un peu de la maison; la troisième fois on s'arrête devant l'entrée. Ensuite cela se déroule autour du vig pour au moins six fois, les trois premières fois debout (dont la première en deux rangées); la troisième fois, sous l'ordre du chef du gjama, le deuxième rang se divise en deux, passant à gauche et à droite du premier rang, le mort étant placé au milieu. Les trois dernières fois s'effectuent à genoux. Plus la mort est grave et plus la position à genoux se multiplie. Sous l'ordre du chef du gjama on se met à genoux et l'un d'entre eux demande: "Combien de fois?" (vat-t-on se battre la poitrine)? ("sa po rrahena"?). C'est le chef qui en décide, le minimum étant trois fois.

Alors ils s'inclinent vers le mort en disant: "pauvre de moi!" ("I mjeri u vllau i jem!"). Pendant qu'ils disent ceci la main gauche sur la ceinture, ils caressent la terre avec la main droite. Ils se frappent la poitrine et ils se grattent le visage comme avant, mais cette fois à genoux. Quelqu'un vient par derrière leur dire "allez, ça suffit"; alors ils se lèvent, entrent dans la maison, se réunissent aux autres personnes, boivent du café et causent (les informations sur le gjama son données surtout par les deux informateurs, Vuksani et Vojvoda).

On ne doit pas se laver le visage qu'une fois arrivé à leur maison.

Tout ceci s'appelle "gjama e vllaznis" - gjama de la phratrie. On ne fait pas la première nuit cette gjama. Le lendemain c'est le tour d'autres phratries. Le deuxième jour tout le bayrak vient faire le gjama sur les vêtements du mort; le troisième jour c'est encore sa phratrie qui fait un dernier gjama sur ses vêtements. On doit noter que depuis 1940 (selon Vuksani) on ne pratique plus le gjama sur les vêtements du mort. D'ailleurs, la dictature communiste empêchait les malissores depuis 1967 à pratiquer le gjama sur le mort lui-même; la coutume a été reprise depuis deux ans.

Tandis que le gjama des hommes est bien décrit dans le code coutumier, les pleurs des femmes n'y occupent aucune place. Après avoir appris la mort de quelqu'un les femmes forment un groupe à part et se mettent en chemin derrière les hommes de leur phratrie. Elles ne pleurent pas durant le gjama. Les pauses qui se créent entre les trois parties du gjama laissent une place pour les pleurs des femmes (Gjeçov, p.447).

Les trois premières gjama finies, les femmes commencent à crier et à pleurer à haute voix; elles font de même la deuxième fois. Et lorsque les hommes finissent leur gjama elles vont se mettre autour du mort. Alors l'une d'entre elles - appelée "vajtore" (femme qui sait pleurer les morts en organisant les paroles en forme de vers) s'asseoit à côté du mort, de préférence à sa droite et commence à se lamenter. Ses vers mettent en évidence les aspects de la vie du mort, ses qualités, ses regrets. Elle nomme les morts ayant des liens de parenté avec le mort qui est pleuré: "X et Y t'attendent là-bas!". Elle mentionne ses parents à lui, les membres vivants de la famille

qui éprouvent une grande douleur à cause de sa perte. Pendant qu'elle se lamente en vers rythmés les autres femmes poussent des cris: "aïe, aïe, aïe". Il y avait des pleureuses renommées dans la région; on cite les noms de Lulë Gjonia à Plan, Cole Cunia à Lotaj, Kush Nocla, Zoje Mustafja et Drane Gjeloshja à Shosh (inf. Lek Vojvoda). Jadis on ne leur donnait rien pour leurs lamentations; de nos jours on commence à leur donner quelque chose, ou à les payer.

Toute cette partie bruyante du gjama et des vaïe était prohibée durant la dictature communiste, surtout lors de la suppression totale de la religion. "Il fallait pleurer à voix basse comme s'il s'agissait de pleurer un cochon" affirme un montagnard. Etait-ce un simple caprice ou un moyen brutal de faire taire la tristesse de la mort?

"Cilla" - le repas mortuaire.

Dans la chronologie du rituel traditionnel le repas mortuaire précède l'enterrement, tous nos informateurs l'affirment. "Avant d'être enterré il faut que le mort dorme une nuit chez lui et qu'on mange son repas" (inf. N. Vuksani). On organise le repas pour midi le jour de l'enterrement. Le nom de "cilla" qui lui est donné doit être l'abréviation de "përcilla", mot apparenté avec "përcjell", mot qui en albanais signifie l'action d'accompagner quelqu'un un bout de chemin en lui disant adieu. La connotation en cas de mort est claire. Par contamination le mot de cilla arrivé à désigner tous les repas organisés en souvenir du mort (à quarante jours, à un an).

A part le moment du midi du jour de l'enterrement, on peut situer le cilla le soir du même jour et alors on l'appelle diner (inf. Vuksani).

Il pouvait y avoir un cilla à midi lors de l'enterrement, et un deuxième le soir même après l'enterrement; de même un le lendemain, au bout de quarante jours et après un an. Les derniers sont organisés en honneur de l'âme du mort (inf. Vojvoda). Actuellement survit exclusivement le cilla du soir qui suit l'enterrement. Deux facteurs influent directement sur cette évolution. Le premier est de nature politique et fait partie des contraintes imposées par le Parti communiste contre les soit-disants "préjugés du passé". Le second est de nature économique, il est lié à la collectivisation de l'agriculture qui a eu pour résultat l'appauvrissement continuel des paysans.

Le repas mortuaire organisé après l'enterrement, le soir, se prépare dans la maison, mais la phratrie et le lignage contribuent à l'approvisionnement, même si c'est un acte plutôt symbolique par rapport aux dépenses de la famille du mort. On peut se demander si ce qu'ils apportent est une aide donnée à la maisnie du mort ou bien si cela cache une valeur symbolique. Les femmes de sa phratrie, de son lignage ou les voisines apportent de la nourriture. Lorsqu'ils vont participer à la mort, divisés en deux groupes, hommes et femmes, ces dernières apportent du pain et du fromage qui seront consommés pendant le repas mortuaire (inf. L. Vojvoda). On le fait aussi en cas de noces: "Ses amis les plus proches ou tout le "katun" (communauté, hameau) appelée à participer aux funerailles ou à une noce doivent apporter un pain cuit, une boule de fromage et un 'barrë dru' (mesure de bois qui peut être portée sur le dos d'une femme), et ils vont participer tous à la mort, petits ou grands" (Gjeçov, p. 451).

Ceux qui s'occupent du repas ainsi que l'aide apportée par la phratrie en cas de pauvreté sont bien définis par le droit coutumier albanais. C'est une veuve qui

cuisine le repas mortuaire, car une femme ayant son mari vivant ne peut pas le faire. D'autre part, une veuve et une femme mariée qui ont été obligées de cuisiner lors d'un décès ne doivent pas cuisiner pour un mariage. Si la maisnie du mort ne peut pas subvenir aux dépenses du repas mortuaire, la phratrie ou le lignage lui prêtent ce dont elle a besoin; elle doit s'acquitter de la dette au bout d'un mois à partir du jour de l'enterrement (Gjeçov, p. 102). L'ensemble de ces précautions met en évidence l'importance du repas mortuaire, mais surtout révèle des tabous dont il est l'objet et qu'il faut respecter.

Le menu aussi semble faire partie du rituel. Il faut cuisiner de la viande de mouton bouillie. On prépare un mets spécial qui contient de la graisse de mouton fondue, de la farine de maïs et du sang pris au bétail abattu à cette occasion. Il est important qu'il y ait beaucoup de graisse car, selon leur mentalité, on garantit ainsi la qualité du repas. Plus le repas est riche en graisse et plus ceux qui y participent pensent à la vie. "Celui qui est mort est déjà parti! C'est fini! Les vivants doivent manger!" (Gjeçov, p. 452). Serait-ce un repas destiné au mort ou un repas pour les vivants? Peut-être que manger, consommer, veut dire vivre, quel qu'en soit le motif. Ou bien est-ce le signe d'une vie qui recommence, d'une réintégration de la communauté dans la vie après le choc qu'elle a subi lors de la mort de l'un de ses membres?

L'enterrement et le deuil.

Les trois derniers moments du rituel de la mort dans cette région et notamment l'enterrement (séparation), le deuil (marge), le jour des morts (agrégation, rappellent en miniature le schéma des rites de passage tels qu'ils ont été définis par Van Gennep. De façon condensée et chronologique ces moments embrassent tout le rituel mortuaire.

L'enterrement, ensemble avec le gjama, représentent les deux points forts du rituel mortuaire. En fin de compte on appelle la phratrie, la tribu, les bayraks à participer à la mort de quelqu'un seulement dans le but de lui faire le gjama et de l'enterrer. Si le gjama représente la réaction de la communauté en présence de la déchirure faite au corps social, l'enterrement est la séparation matérielle et définitive avec l'un de ses membres.

Ayant passé au moins 24 heures chez lui, le corps du mort posé sur le vig se prépare à partir définitivement de chez lui. Par le passé, hommes ou femmes étaient habillés avec le costume caractéristique de la région et ils étaient enterrés avec lui, sans cercueil. Le premier cercueil de la région de Dukagjin a été utilisé le 13 avril 1939 lors de l'enterrement de Vuksan Leka (inf. donnée par Lek Vojvoda, son fils). De nos jours le cercueil est devenu un objet ordinaire du rituel. Avant de faire sortir le mort de chez lui on met dehors tous les grains des plantes gardés à la maison. Il ne faut pas restent sous le même toit que le mort et alors on les sort de la maison avant de sortir le mort, autrement les grains risquent de mourir. En cas d'oubli on les sort non pas par la porte mais par les fenêtres (Gjeçov, p. 448).

Les premiers qui sortent de la maison sont ses amis, sa parenté et à la fin le vig du mort, porté par deux personnes. On le fait sortir les pieds devant et on le porte ainsi jusqu'au cimetière, selon les dires de Lek Vojvoda. Un autre informateur affirme que le mort peut sortir indifféremment, la tête ou les pieds en avant, mais

Vojvoda précise que c'est la direction du corps qui fait comprendre aux autres, de loin, la situation de celui qui est porté sur le vig. S'il est la tête en avant on sait qu'il s'agit d'un blessé, d'un malade; au contraire, les pieds devant, c'est le signe de la mort.

Sur le seuil de la porte on pose le vig par terre, car on dit que le seul endroit de repos pour le mort est sa maison. Ensuite on frappe la porte avec un marteau ou avec un couteau voulant signifier qu'elle est devenue plus petite et que la famille a diminué avec cette mort (Harapi, p. 8). Un informateur précise que derrière le vig (ou le cercueil) qui sort de la maison on ferme la porte un instant. Il est intéressant de noter que le mort sort de sa maison au crépuscule, le rituel étant lié ainsi au rythme cosmique et notamment au mouvement du soleil.

Le vig (ou le cercueil) prend le chemin de l'église, et durant la régime communiste il allait directement au cimetière (mais l'église était toute proche). A la tête du cortège se trouve un vieillard de bonne renommée; derrière ce sont les amis du mort, sa parenté (hommes seulement) et ensuite le vig. D'autres amis du mort suivent le vig afin de remplacer les porteurs, car le cortège va à pied jusqu'au cimetière et le terrain accidenté impose le changement des porteurs. Derrière ce sont sa mère, ses soeurs et ses belles-soeurs; quelques pleureuses continuent leurs lamentations. A la fin du cortège sont sa femme et ses amies (Gjeçov, p. 450). Le cortège ne passe pas devant les portes des autres maisons sauf si le grand chemin du village passe par là (Gjeçov, p. 101), car la mort est contagieuse.

A l'entrée de l'église, ceux qui portent le vig le posent par terre à trois reprises, touchant le seuil, et le soulèvent ensuite (Gjeçov, p. 452). On pose le vig à l'intérieur, on se range autour du mort et pendant la messe on ne pleure pas. Après on sort le cercueil et, le seuil passé, on le pose à nouveau trois fois par terre et on le soulève pour le placer sur une plaque en pierre à l'entrée du cimetière. C'est là qu'on fait le dernier gjama et que les femmes pleurent le mort une dernière fois. On retrouve la même organisation par groupes, hommes et femmes. Chaque phratrie fait son gjama et les femmes de chaque phratrie pleurent en un choeur disparate puisque chacune d'elles récite d'autres vers; chacune met en évidence ses relations avec le mort et sa propre douleur. La scène est comme une reprise accélérée de ce qui a eu lieu auparavant. Maintenant les phratries sont là et chacune à tour de rôle, au bord de la tombe, en présence de cette limite matérielle de séparation, avance un condense de rituel.

Il faut ajouter à cette scène massive afin qu'elle soit complète, la nuit qui approche car la nuit est une condition obligatoire de l'enterrement. Les flambeaux déchirent les ténèbres; on entend les voix en choeur, on voit la flamme et le mort qui se prépare à prendre le chemin de l'au-delà. Interrogés sur le moment de l'enterrement les informateurs donnent en général la raison suivante: "On doit attendre ceux qui viennent de loin pour participer à l'enterrement" affirment N. Vuksani et V Leka. Ce dernier raconte qu'à la mort de son père il y a eu trois mille personnes et qu'on l'a enterré à 22 heures.

Selon une autre explication il faut que le mort reste le plus possible chez lui (inf. L. Vojvoda). Ne vaudrait-il pas mieux lui prolonger le séjour chez lui encore

quelques heures en attendant que le jour arrive? Peut-être que, suivant le mouvement solaire disparaît-il sous terre comme le soleil qui s'en va dans la nuit. Y a-t-il une relation encore plus complexe entre le mouvement solaire et la mort d'une personne? L'analyse d'autres éléments relatifs au rituel va éclaircir le problème.

Une pièce d'argent à la main et une autre à la bouche, tous les attaches défaits, ses armes à côté, on ferme le cercueil et on enfonce les clous, à commencer par la tête, ensuite on continue par les pieds, la partie droite et enfin celle de gauche (Gjeçov, p. 457). On descend le cercueil fermé dans la tombe la tête orientée vers le lever du soleil, détail sur lequel tous les informateurs insistent. Chacun jette une poignée de terre mais personne ne prend la pelle sans que le précédent ne l'ait posée par terre. A la fin on pose des pierres tout autour de la tombe et une grande pierre au niveau de la tête; au cimetière du village Kodër - Shen Gjergji nous avons vu des tombes ayant deux pierres, une grande à la tête et une petite aux pieds.

L'enterrement fini, on rentre à la maison du mort sans s'arrêter en chemin. Le droit coutumier précise ce détail ainsi que les obligations de tous de se laver les mains sans passer le seuil de la maison où la mort a eu lieu (Gjeçov, p. 102). Ensuite on entre prendre le repas mortuaire.

A partir de ce moment le mort n'est plus chez lui, du moins son corps, mais sa présence flotte dans l'atmosphère. Son absence matérielle a créé une déchirure surtout parmi ses parents les plus proches et dans sa maisnie. Et alors c'est à eux que la coutume reconnaît le droit à la suspension de toute participation aux travaux en commun pendant huit jours. Ils ne doivent faire alors autre chose que recevoir les amis qui viennent présenter des condoléances. Ce laps de temps ne doit être dépassé par personne, même s'il s'agit de la maisnie du chef du bayrak.

On pourrait considérer cette période comme une variante de l'expression collective de la douleur. Elle commence avec les couleurs vives du gjama, continue avec cette trêve de huit jours qui est une convention tacite entre la maisnie et la communauté, pour finir avec le deuil de la maisnie elle-même. Comme on le voit il s'agit d'un passage graduel de la douleur et du deuil de la communauté toute entière à la maisnie où a eu lieu le décès. On a l'impression de voir un boomerang qui part le jour de la mort tracer les limites de la communauté toute entière pour venir s'arrêter au point d'où il est parti.

La commémoration.

Jusqu'à maintenant nous avons poursuivi ce tracé décrivant ce que la communauté fait en cas de mort. La maisnie à laquelle il appartenait doit maintenant supporter son souvenir. Est-ce un simple souvenir ou une participation au sort du mort? On ne saurait avancer une réponse claire. Selon le droit coutumier le deuil pour les morts de la maisnie doit être porté un an. On ne porte pas le deuil pour les enfants, ni pour les femmes (Gjeçov, p. 103).

Cette société patriarcale ne s'intéresse-t-elle qu'au sort des âmes des hommes? Les réponses-hypothèses font l'objet d'un autre chapitre. Le mort de toute maisnie devient anonyme lorsqu'il entre dans le monde des "të shumëve". Le 2 novembre, jour des morts, s'appelle en albanais "dita e të shumëve", c'est-à-dire le jour des ceux qui

font la majorité. Le fait qu'il constituent la majorité présente-t-il une raison de plus qui justifie le respect qu'on leur doit chaque année?

Le mort reçoit chaque année le respect des vivants. A notre avis il s'agit d'un deuil collectif particulier; c'est un deuil qui se répète périodiquement et qui arrive par quelques éléments jusqu'aux confins des noces. On appelle ce jour "la fête des morts" (inf. V. Leka). Le 2 novembre toute la communauté (on entend par cela tous ceux qui ont un cimetière commun) va au cimetière lors du soleil couchant. Chaque maisnie visite ses morts. Les femmes apportent du raki, du pain cuit de formes différentes, du fromage et ce qu'ils ont de mieux (inf. N. Vuksani). On donne une bonne part aux pauvres, pour l'âme des morts. On arrange les tombes, chacun les siennes. On arrange définitivement les tombes les plus récentes (ceux morts pendant l'année) en installant une croix au niveau de la tête et en construisant un petit mur de pierres de vingt centimètres tout autour de la tombe. On pose enfin des morceaux de terre couverts d'herbe sur la tombe ou une plaque en pierre. On s'asseoit et on consomme ensemble ce qui a été préparé à la maison. On boit du raki de raisin tout en causant et en plaisantant. Il arrive que quelques-uns soient même ivres. Un informateur nous a même affirmé "qu'il vaut mieux arrêter cette coutume car c'est une profanation des morts".

Le jour des "të shumëve" finit par une scène qui n'est pas du tout un adieu ordinaire. Avant d'aller au cimetière on prépare un cierge, "fi" ou "qira", en plongeant un fil de coton dans de la cire. Ce cierge devient épais comme un doigt; on prépare deux ou trois qu'on porte au cimetière. On appele cela "me djeg fitë" - allumer les cierges.

Après le repas, alors que la nuit est presque tombée, seuls les hommes allument des cierges, se mettent en file et se mettent à marcher d'un pas rapide. Il font à trois reprises le tour du cimetière les "fi" à la main, récitant une prière adressée à la Vierge. A la fin de cette circumambulation rituelle, chacun pose sur la tombe de sa maisnie les cierges qui ne sont pas encore consommés et qui continuent à brûler près de la croix ou de la pierre qui se trouve à la tête du mort. Leurs derniers mots sont adressés aux morts: "Qu'ils aient la lumière du soleil" ("Paçin drit e diellit!") après quoi ils rentrent chez eux.

OUVRAGES CITES DANS LE TEXTE

ARIES Philippe
1977 - L'homme devant la mort. Paris.
1983 - Images de l'homme devant la mort. Paris.

BELMONT, Nicole
1971 - Les signes de la naissance. Paris.
1974 - Arnold van Gennep, créateur de l'ethnographie française. Paris.

DURHAM, Mary Edith
1990 - Brenga e Ballkanit dhe vepra të tjera. Tirana.

GJEÇOV, Shtjefen
1989 - E drejta zakonore shqiptare. Tirana.

HARAPI, Z.
1940 - Doke e zakone në Dukagjin. (Manuscrit dans les archives de l'Institut de folklore de Tirana).

STAHL, Paul H.
1989 - "La regione tribale albanese". Incontrri meridionali, nr.2/1989.

HYLLI I DRITES (la revue mensuelle du clerge catholique).

THE PATTERNS USED BY MEDIEVAL ROMANIAN PAINTERS
Some observations

Mihail Mihalcu and Ioana Zmeu

1) Most of the works of the Romanian medieval painters reaching times, irrespective of the type and techniques used, belonged or still belong to monasteries, to small and secluded convents, churches of various places and belong also to religious practices in castles, mansions, edifices of the state admnistration and to the Romanian traditional household. The Church and the sons of a people born Christian were the main beneficiares of the work of these extraordinary artists of other times. This does not mean that, during the long period of the Romanian Middle Ages, they were not made by the same painters and with the same mate; ials, techniques and endowment achieving similar works with subjects and different laic destinations. They were used to decorate voivode's residences, well-to-do poeple's houses, public institutions and much rarely houses of town dwellers or village farmers. Chronicles (10, 23), archive documents (24, 26), reports of various foreign travellers (9, 19, 41) and very few works of this type that still exist clearly prove this (6, 26, 34).

Disproportion between the works of the first category and those of the second, disproportion present nowadays is due, among others, to the fact that the Romanian people had a disturbed and ever changing history. Plundering invadors, despotis occupants or only sccessors, the new masters imposed their power and legitimacy by wiping out all the places and traces of the former administration or lords who had preceded their coming. In very few cases unfortunately, on the occasion of a change of administration it did not happen like this. In front of the churches and sacred representations, they always showed a more or less marked reserve. And this reserve was higher when a change wat motivated by a non - confessional fight.

Shortly, we shall mention only the fact if after the changing of the administration or after the modifying of some of its conceptions or rules, they tries to impose another religion, as it happened. Those orthodox churches and their endowments were completely destroyed and the faithful ones were driven away or physically exterminated. Examples are offered by the destruction of some churches in Transylvania, in the XVIII-th century, by some units of the Austrian army as well as the well-known destructions of some churches, all over the country, in the second half of this century.

Examining the problem of the patterns used by the Romanian Middle Ages painters and those who were coming afterwards, we intend to limit it only to religious painters. Written or oral testimonies concerning these are more numerous than in the case of inspiration works and laic use. We notice that valid conclusions there are for the other part of the domain too, tough we have less information and very few paintings were conserved.

2) The pattern or the "antivol" was and still is the model (only drawn, with indications about colors or couloured) of a composition (scene) of the byblical history,

of a portrait of a personage (negative or positive) of the same history, of a part of the human body or of an other detail (element of architecture or furniture, drapery, garment, etc) or of a decorative motif. Examples of such kind are the copybooks of the house painters Radu, Stan and Grigorie in the collection of the library of the Romanian Academy (46, 47). They represent the collection of patterns in a studio where several generations worked succesively not only using them but also cooperating at its development according to new preferences, exigences or informations. In these copybooks we find all the categories of mentioned subjects.

The pattern was executed after another pattern, or after an wall (a mural painting), or after an icon as we can find in a Romanian "erminia" (greek term, taken as such by the Romanians, meaning a "book of painting" or a copy book (44). But even among the patterns of the above mentioned copy book of the three walachian painters there are some of them copied after some book illustrations or after engravings (23, 41). (Fig. 1). The copied model after a certain pattern was not always a Romanian one but a foreign too. Thus, a researcher signaled (41) among those in the copy book already mentioned, one executed after an Apocalipses - by Albrecht Dürer. And Vasile Grecu - confirmed later by I. D. Ştefănescu and G. Balş - mentioned, according to some mural paintings in Bukovine and Moldavia, the use of the Russian 'podlinnikis' after 1580 (2).

Sometimes, much more rarely, a pattern was carries out only "by mind" (imagination) by a talented or more well-informed or ambitious artist. Savu Moga (painting on glass - 1816-1899) who worked for a long time in Arpaş, in the Olt country (4), could be such an example. But not even this remarkable painter did not always work thus (10). Such situations appeared probably more often in the painting on glass which implied big or middle series of icons and the free copying or an icon, previously painted by the same painter was frequently and it underwent modifications about which we shall speak further on.

In connection to such patterns of conception and proper achievement, we must also mention a few things. The painter would inspire himself also from the indications given by iconographic recommendations of the "erminia" or some sacred texts. In order to indicate a pattern achieved in the first years of the last century on the back of which there was the biblical text connected to the painted scene (34) is ilustrative for such a case. Didron (3) also related that in the first half of the last century, in Athos, while painters were painting on a wall by steeple, one of them was reading the description in the Bible of the composition (scene) they painted. This practice existed in Romania too. Costin Petrescu, the descendant of a series os religious painters, said (34) that this practice was used during his apprenticeship years.

The collection of patterns in a studio or belonging to a painter frequently contained also some adaptations or interpretations of the old models to the taste of that who made it. Their quality depended on the painter's talent. It was also a way to see and appreciate his artistic talent and his information level, bringing out new traits of his work. The best examples are offered by the above details of ornament, some studies of attitude (fig. 2 and 3) and Christian symbols just like the drawings with zoomorphic or phitomorphic symbols (fig. 2 and 4) in the Radu Zugravu's copybook. In the first case they could be integrally made up "out of memory", in the others, the model was often taken from the environment or from the household or represented only disparate elements taken out from

other painter's work.

3) In Western Europe, the execution of a copy after the work of some known painters was a necessary and compulsory stage of his formation, starting his apprenticeship. We know this from the manuscript of Theophilus Presbiter (XI-th century). He says that, "owing to many masters' works his artistic skill will improve" (42). We know this from Dante Alighieri as well, who, in one of his most important works, he employs the comparison "as the painter after a model" (1). Later on, Cennino Cennini put it even more explicitely saying that stage of instruction is "the base and the start for all these works" of painting (8). And added in some other part of his treaty that apprenticeship "must begin with the drawing", justifying that one must have imagination and skill. In the same West-Europea, Middle Ages, there were many patterns or collections of patterns. Out of them, we shall remind the case of a copybook of patterns achieved by Bramante which was also used by Luca Cambiosi or even Rafael (3).

Therefore, a first motivation for paying great attention to achieving and using the patterns in the whole West-European area during the Middle Ages, was the convinction that the apprentice became skilful, using this method compulsory to his formation and accomplishement as a painter.

In the Orthodox Eastern Europe, the author of the most wellknown erminia, Dionysius of Furna (the XVIII-th century) advises apprentices that they should make copies after well-known painters. His advice is clear: "go and make patterns... till you become skilful" (15). The importance of this stage on instruction lies in the fact that is the first. He considers that even before one gets acquainted with the general rules on must begin with it until he becomes skilled. As, he says "if you make exercises after Panselinos /semi-legendary painter of the Orthodox world/ works, you will master the sizes and the traits of the faces be painted". And this last remark shows that he considered that concomitently with other ways, one could learn the basic rules (the "canons") of the painting.

In this chapter and even in the Orthodox church Eastern painting we must point the fact that some researchers appreciate that the patterns made after renowned painters, as a stage of the apprenticeship in the East, because of some exagerations, reached to a period of stagnation.

In the vast Russian area, there were made patterns as guides for painters. One can give the case of some of the Rubliov's paintings (some characters on the iconostasis of the cathedral Blagovescensk, as well a Jesus Christ on another iconostasis in the Troitski cathedral). Both were made after patterns belonging to Theophanus the Greek (30).

Connected to the activity of the medieval Russian painters, we must mention the "podlinnikis". Some of them were rather copybooks of patterns, the main part being some illustrations type pattern. They often contained indications about colours applied on various surfaces of the painting (7). That is why, we find a similarity with the Romanian painters handbooks. But it is known, that there were and other podlinnikis which, as the greec or romanian erminie, contained an iconographic part and another one with technical recomandations (22).

If both in the Orthodox East and in the European West it was compulsory for the

painters' apprenticeship to copy patterns or paintings after well-known painters, but there were also some differencies in the apprentice's instruction. Contrary to what happened in the East, in the medieval West, this stage was simultaneous too or was followed by another one which considered Nature "above all models" (39). Even before Leonardo da Vinci (XV-th century), the apprentices were stimulated to make studies after nature in parallels or after copying great works.

In the East, generally, up to our century, the painter, according to a medieval principle, had only to study and copy some great painters. Saint Augustine said that "art cannot be true", and Savonarola that "art is what doesn't imitate Nature". To be briefly we shall remark that in some existing patterns there are also some studies from nature (limbs, eyes, floral motifs). The conclusion is that the above-mentioned difference is only partially valid and that, under this form the Romanian medieval painters wanted to break the frame of some ideological concepts or interdictions and to be themselves. Anyhow, in this Romanian area as well as in the whole Orthodox East, the painter's apprenticeship begun by studying and copying renowned religious painters.

The texts of the Romanian erminias are to be found (when they talk about this subject, in a foreword "predoslovie") in the same position with the model which was Dionysius of Furna's erminia. They also urge "to try and choose a learned and talented master", adding that is necesssary to find some patterns "after some famous painters". And with these "you must try hardly to make signs and imagine (draw)... until you understand the faces and measures" (proportions) (58). David the Monk, in the copy made by Ion Halepliu after his erminia, says: "that who wants to learn the art of painting... have to torment himself first copying patterns for a while... to achieve the ability of art" (47). Another romanian erminia in manuscript is recommended, in another way, but with the same motivation that "everyone must slave the old ones as much as he can".

Concerning the way the Romanian painters and their apprentices followed the already mentioned erminias, out of the few biographical details of the mentioned painters we have, we shall illustrate these with the remarcable painter Pârvu the Silent. After an apprenticeship of six years time, during which he worked after patterns elabored or gathered by others, he went to study the princely foundations of Dragomirna, Putna, Vatra Moldoviței etc (4, 5). Usually, during such a study travel as we call this today, the painters made patterns too.

A similar situation and system of works is to be found in the "copybook of patterns" (collection of patterns painted by the possesor or by another painter) which were kept or belonged to famous painters of the Romanian Middle Ages (49, 50), Radu Zugravu (XVIII-th century) for instance, collected in his copybook. He left us some patterns made after mural works of the church Sfântul Nicolae Domnesc on Curtea de Argeș (XIV-th century) and after those of a similary old church, monastery Cozia.

The choice of the works after which they realised their models shows other aspects of their personality. First, we must appreciate the power of discernment of their choice, characteristic for their conception as in the case of Radu Zugravu, the representative of the post-Brâncoveanu current (41). On the other side we have to remark the consistency of the old European saying that "you must find a learned and talented master" (15) as he, and those akin "owerwhalwed with their art of painting all the old and new painters" (51).

The Romanian copybooks of patterns are very similar to a certain category of Russian podlinnikis not only by the fact that they offer drawings and colour indications as we previously remarked but also by the "folk book character, the product of several successive authors very representative for their life and world conception of the epoch of the Romanian land history in which they were elaborated on.

Nevertheless, we must also indicate more or less important differencies. Thus, the podlinnikis have a certain organisation (sinaxary or alphabetical type). The Romanian copybooks do not show any preestablished order in the succession of the component parts. One of the first of them have two distinctive parts (one iconographical and another one technical), while the others have patterns organized according to the date and occasion connected to the moment the painter arrived in front of the model presented in the pattern. This situation escludes any preoccupation of the painters to organize the patterns in a certain order.

4) Besides the motivation of making and using the patterns by the Romanian mediaeval religious painters connected to the necessities and exigencies of the apprentices noviciate (becoming familiar with the cannons and the iconographic programmes) but also to the formation and the improvement of the ability of the art ("skill") there was a second one as well. Thsi practice was closely linked to the necessity of keeping a purity of conception and achievement, purity conformed to the dogmas of the European Eastern Church. Or, otherwise said, they intended to exclude the risk of heresy. Since the oecumenical Council of Niceea (787) was underlined and imposed the idea that "the images in the Orthodox Churches are not invented by the painters, but the Universal Church conceived and transmitted them".

Dyonisius cherished the same opinion in his erminia, starting from the fact that, in the Byzantine painting, the representations in the icons were considered sacred, he said that honouring them signifies "honouring the saint represented by them... as well as not honouring them". That is why, the painter was asked, "do not paint neglected and at random but only with the fear of God and faith, as a sacred work, otherwise you will commit a sin by impropriety and you will be punished for icon profaning" (15).

The erminias and the copybooks of patterns in the Romanian Middle Ages, together similar painting "books" of the mediaeval Ortodox East, maintained the old conception refering to the religious painting, that the part of art and skill, the technico - artistical side of the work belongs to the artist and the conception belongs to the authorized possessors of the theological principles. On the other hand, at this chapter, the relation painter customer there was an old principle at work, that of the offer of service. The customer fixes the conditions the product must accomplish, controls it before paying it and in case the conditions are not fulfilled by the contracter, the first can refuse to pay. It was not necessary to explain all these things in the copybooks.

It would have been very difficult to do this because of the type of material and to the organisation or non-organisation of this. In the Macarie's Romanian erminia (52), as well as in other erminia printed by Vasile Grecu (21), the respectiv point of vue is shown. It is clearly descriebd that the church painting have to be carried out after a certain order "do not cross breeds the Orthodox painting of the saints", by any way, with some nasty and non-renewed Catholic and heretical crossbreed to eternal punishment of that, who will make this" (52). It is evidently that the main idea of the mentioned

text is similar as in Dionysius of Furna's text "do not make a neglected work, but only with God fear" (15).

Christian painting, ever since the beginnings, when the religious service was performed in Rome catacombs, changed the old function of the church decoration, giving it a pronounced didactical character. Then and later, indifferent of work technic, of painting support, of emplacement place and use, the icons were destined to illustrate and to always maintain in attention the portraits of the supporting pillars of the christian learning and the illustrative and moralizing scenes of the biblical history. In addition, in the church, the painting helped to create the impression of entering a fairy world, a better and balanced world, in favour of certain feelings as meditation, praying. Saint John of Damascus said that "the icons are books for analphabets" and that "they are permanent speakers" (46). Saint Gregory the Great and respectively Gregory of Nice draw our attention in their writings upon the pedagogic role of visual arts. Saint Basile the Great speaking of them, refers to their prototype and the neo-Platonist manuscript known under the name pseudo - Dionysius Areopagiticus says that sacred images are like bridges to God (25, 26). Exigences for these considerations are considered normal in a mediaeval world in Romania where, among the others, those who could write and read were very few, and all these were kept in mind when patterns were made and use.

The continuous preoccupation of the Churchn connected to the avoidance of the risk of heresy through icons had, perhaps, the most clean beginning in the statement of the Oecumenic Council of Nicaea ("non est imaginum structura pictorum inventio sed Ecclesias catolicae proba legislatio et traditia" - 14).

In the Romanian area we register the opinions of some high prelates. In a preface to the first issue of a Romanian erminia (17), a learned bishop advised, with his autority, a painter "work your art fearfully and watchfully" as the priests say and as this book says". Similarly, a bishop's encyclal letter, Filaret of Râmnic - 1781 - stipulated that the painters could paint churches only after having received the approval of the bishop (39). Some church rules are known refering to the orthodox church painting which went like this "under no motive icon painting shall not be permitted unless they should follow the patterns admitted" (34, 54). In some painters contracts (13, 18, 34) kept in the archives there are some clear stipulations of the type "...according to the quality and beauty of the icons on the bidding prayer 'iconostase' /'catapeteasma'/ of Saint Spiridon's Hospital".

Thus, there were indicated precisely the patterns to be followed by the painting. And the respective stipulations were all accepted and indicated by the erminias (44).

But we must understand that this censorship was not so strictly ordered by the Church. As, if we don't understand this we could hardly explain the fact there are many scenes with subjects of the Bible, where some elements were taken out, some others were added, being a clear deviation from the rules in the erminia or from a pattern offered by a renowned painter. In a similar way it would be difficult to explain the scenes (ex. gratia Constantinople's rescue by the Holly Virgin) present on the autor painting of the moldavian monasteries but absent in the erminias or in any other work of a painter previously recognized.

5) The patterns which still exist (in small collections, in copybooks, on sheets of prayer, on white pages of mansucript etc) were painted on paper of various qualities,

made in pencil, ink (mostly black), in chinese ink or of water colour (usually black, more rarely red). In case they worked with chinese ink or a water colour, they also made aquatint (fig. 5). The beginning was always made in pencil. The water colour used were obtained most often out of tinctorial substances extracted of some vegetable organs of local flore. That is why, after many decades and even centuries, today they seem faded away, their exact chromatic value being difficult to appreciate today, as well as the pictorial language of that who achieved it. And for the artist that was of utmost importance. This is shown by the fact that in some patterns (50, 51) there il also a system of indicating the colours (by letter or figures), which were to be used in the painting on certain surfaces.

Only the patterns made by the icon painters on glass had exactly the dimensions of the icon, which was to be painted. This was due to the fact that in this technique they were copied through a glass, the support of painting. But in the case of this type of icons too there were patterns of smaller dimensions which couldn't be just copied. With the other techniques the former painters used most often icons of smaller dimensions than the next icon or mural painting.

We have also noticed the fact the copybooks we know were not arranged and kept according to an iconographic program. This could prove that the painters who created and used them aimed only at the expressivenes and easiness of reading the compositions and the portraits, the iconographic program of painting o church being specified in erminias or by the tradition, by some preferences or pretentions of the client or by some fashions of the epoch to which the community owning the church to be decorated, agreed temporarily. At the same time, the space for decoration being limited, the iconographic program was limited too, the portraits and scenes being difficult to reduce. Refering to this problem we must draw your attention upon the fact that sometimes surprisingly the patterns show more or less the material and spiritual life of the epoch they were achieved in. Even in the case they were copied after other works of the other epochs with other preferences. An example is offered by the copybooks elaborated by Radu Zugravu. A researcher of these copybooks (45) noticed the fact that some legends (in Greek in the original) appeared in written patterns in Romanian and that is a doubtless token of romanizing the inscriptions, fashion during the Brâncoveanu epoch. Such relevant examples were also completions of patterns with some elements of the Romanian folklore or of the national and social aspirations.

Besides all these we should also signal that many patterns as well as many icons are precious indications of the creation activity of some painters in a certain epoch.

6) Like in the erminia of Dionysius of Furna (16), in some Romanian erminias (52, 53) are offered recommendations reffering to the proper making of a pattern. They are very likely and they refer only to the patterns copied by superposing the paper of the new pattern above the copied model (an icon or a mural painting). This is a proof that in the Romanian studies they worked like in Athos's recommendations being necessary only for a part of the domain.

The paper, before being transformed into a pattern, to become transparent, was first soaked in non-sicative linseed oil ("unboiled bezir"). Then the paper is let for a while to get soaked "to drink in" homogenously, kept from the direct solar radiation ("in shadow"). Thus a beginning of siccativation of linseed oil is avoided, owing to this

radiation (33), and which would have brought an unwanted modification of the paper characteristics. Then the excess of oil is removed by rubbing with bran "to take the excess of linseed oil out of it..." and "...not to oil" the pattern to be copied. After superposing the paper on the pattern "...outline the openings" with a colour type tempera ("...with a little egg yolk and white, make the paint black...") which was prepared on this occasion. We worked with a fresh paint as Romanian painters - like the atonites - knew the risk of some biodegrative actions of some material containing yolk. It is also recommended when the pattern is made, to make the acquatints too ("...and in the same way do the shadows...").

Further on it was indicated the way another pattern could be copied by superposing a lit glass on glass. In this case, the paper of the pattern to be was no longer soaked in oil, translucence being no necessary.

There was also a recommendation about the printing of a new pattern after another pattern initialy soaked in linseed oil ("...in oiled paper...") from a fixed icon on wood ("...on wood...") or on a mural painting ("...on wall..."). In the latest case they remade the outlines of the patterns with a red colour mixed with garlic juice" (slightly adhesive material, used in the proper painting) (31). This time, the paper was moistened, not soaked in linseed oil. The excess of the water was removed ("...put it between other sheets of paper to absorb water, to leave it only moistened").Then it was applied on the pattern ("...put it on the pattern...") and well pressed on "...and press it throughly with your own hand") without moving it and without damaging the drawing ("and take care not to move it"). After a little check by lifting a corner of the new pattern, it appeared printed the whole drawing ("together with the whole picture"). A last indication ended the recommendation. In case the copied pattern was an older mural painting ("wall painting") the proportion of garlic juice to the colouring matter had to be greater than in case of a recent painting (52).

7) The use of the pattern was made indirectly having it as a model, while the painter was drawing. And while he worked as such, there were some "collaborations" to the model. An example was a pattern of Radu Zugravu's copybook where the Holy Virgin and the Infant was painted (22, 45). The infant Jesus, with a common gesture to all the children in the world and of all times, tries to touche the eye of the Virgin. Irrespective of the pattern used, the gesture of the child is hard to believe was present in that pattern. This fact illustrates that, from various motives, the artist took out, introduced or rearanged the various motifs of the composition or portrait which were used as patterns. As for the inscriptions, especially in case of icons on glass, their authors were most often illiterate and thus their copying modified them, making them partially or totally illegible. Ignoring the significance of the letters, they were copied like any other element of the decoration. And in case or recopying them, they became unreadable (32). This was also due to another fact, if the series of icons was greater, the model was not a pattern but a painting of the same series made before. Patterns were used directly, more for painting on glass.

8) During their use in studios and under the conditions of the time, the patterns got rapidly damaged. The more so as they were made of paper, an easily degradable material at mechanical, thermal and chemical solicitations. Many of them

disapperead because of some catastrophies (fires, floods, vandalism). That is why there are little left now. I should add that their destiny was closely linked to their creators' and users'. By the beginning of the sevenths decade, the famous icon painter Ilie Poenaru-2 of Laz (Sebeş) told us that he destroyed his collection of patterns (about 160 pieces; many of them created by his antecessors, members of the same family of icon painters) in the autumn of 1944, a little after the soviet troops entered the country and social troubles, reprisals and atheist politics began.

9) Romanian icon painters who painted on glass used some other names for the patterns. In Laz or in Alba IUlia, they were called "formă", in Făgăraş "mătărie", and in Braşov "tipar" (print) (12, 18, 32, 34, 36).

1) ALIGHIERI, Dante
- Divina comedie. Purgatoriul. Bucureşti, 1978.

2) BALŞ, George
- Revue Historique, VI, 1-3, 3-17; 1929.

3) BAZIN, Germain
- Histoire de l'avant-garde en peinture. paris, 1969.

4) BOBULESCU, C.
- Vieţi de zugravi. Bucureşti, 1940.

5) BRAILOIU, Constantin
- Icoanele pe sticlă ale zugravului făgărăşan Savu Moga. Bucureşt, 1942.

6) BREZIANU, Barbu
- Studii şi cercetări de istoria artei, IX, 1, 79-105, 1962.

7) BUSLAEV, Th.
- Istoriceskię ocerki ruskoi narodnoi. St. Petersburg, 1861.

8) CENNINI, Cennino
- Il libbro dell'arte o tratato della pittura. Padova, 1437.

9) CIORAN, Emilia
- Călătoriile Patriarhului Macarie de Antiohia în Ţările Române. Bucureşti, 1900.

10) COSTIN, Nicolae
- Letopiseţul Ţării Moldovei. Bucureşti, 1942.

11) DAMASCHINUL, Sf. Ioan
- Cultul sfintelor icoane. Bucureşti, 1937.

12) DANCU, Iuliana şi Dumitru
- Pictură ţărănească pe sticlă. Bucureşti, 1975.

13) DIACONESCU, E.
- Studii şi cercetări de istoria artei, XIV, 1, 95-102; 1967.

14) DIDRON, M.
- Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine. Paris, 1845.

15) DRAGHICEANU, Virgil
- Palatele noastre domneşti. Bucureşti, 1913.

16) FURNA, Dionisie din
- Carte de pictură. Bucureşti, 1979.

17) GHENADIE, episcop al Râmnicului
- Iconografia, arta de a zugrăvi templele şi icoanele bisericeşti. Bucureşti, 1891.

18) GHIBANESCU, Gheorghe
- Surete şi izvoade. Vol. XVII, Huşi, 1937.

19) GHIBU, Onisifor
- Un reprezentant tipic al spiritualităţii româneşti. Bucureşti, 1940.

20) GIURESCU, Dinu
- Studii şi cercetări de istoria artei, VII, 2, 61-80; 1960.

21) GRECEANU, Olga
- Arcades, 2, 25-36; 1947.

22) GRECU, Vasile
- Cărţi de pictură bisericească bizantină. Cernăuţi, 1936.

23) " - Erminiile de pictură bizantină. Cernăuţi, 1942.

24) HAŞDEU, Bodgan Petriceicu
- Aruiva istorică a României, tome II. Bucureşti, 1865.

25) HURMUZACHI, Eudoxiu de
- Documente privitoare la istoria României, vol. I. Bucureşti, 1890.

26) IORGA, Nicolae
- Revista istorică, IV, 81, 1926.

27) IRIMIE, Cornel, Marcela FOCŞA
- Icoane pe sticlă; Bucureşti, 1968.

28) KITZINGER, T.
- Dumabarton Oaks Papers, 8, 83-150; 1954.

29) LANDER, G. B.
- Dumbarton Oaks Papers, 7, 3-34; 1953.

30) LAZAREV, Viktor
- Teofan Grecul şi şcoala sa. Bucureşti, 1974.

31) MIHALCU, Mihail
- Valori medievale româneşti; Bucureşti, 1984.

32) " - "Notes on Romanian Folk Painting Techniques on Glass". Etudes et documents balkaniques et méditerranéens, vol. 13, pp. 43-49.

33) MIHALCU, Mihail, Mihaela DRAGANOIU, Radu Octavian MAIER
- Revista de istorie, tome 4, 368-397; 1990.

34) MINISTERUL CULTELOR SI INSTRUCTIUNII
- Regulament pentru zugrăvirea bisericilor. MOnitorjul Oficial n° 60/ 17.X.1912.

35) NICOLESCU, Corina
- Case, conace şi palate româneşti. Bucureşti, 1961.

36) PATRUŢ, Picu
- Miniaturi şi poezie. Bucureşti, 1985.

37) PETRESCU, Costin
- L'art de la fresque. Paris, 1931.

38) SANDULESCU-VERNA, diacon C.
- Ingerul (Buzău), IX, 1-2, 34-38; 1937.

39) STOICESCU, Nicolae, Liliana DUMITRESCU
- Mitropolia Olteniei (Craiova), XIX, 5-6, 408-429; 1967.

40) STOICHIŢA, Victor Ieronim
- Preface to "Cennino Cennini - Tratatul de pictură". Bucureşti, 1977.

41) " - Préface to "Dionisie din Furna - Carte de pictură". Bucureşti, 1979.

42) SULZER, Franz I.
-Geschichte des Transalpinischen Daciens. vol. I, Wien, 1781.

43) THEOPHYLUS, Presbyter
- Diversarium Artium Schedule.

44) TZIGARA-SAMURCAŞ, Alexandru
- "Fragment din 'Ustavul sau erminia zugrăviei' "; in Omagiu lui C. Dumitrescu; Iaşi, 1904, pp. 291-296.

45) VOINESCU, Teodora
- Radu Zugravu. Bucureşti, 1978.

46) Cultul sfintelor icoane. Bucureşti, 1977.

47) Manuscris românesc 1283 (Biblioteca Academiei Române).
48) " " 1795 "
49) " " 2151 "
50) " " 4602 "

51) " " 5307 "
52) " " 5769 "
53) " " 1555 (Arhivele Statului Bucureşti).

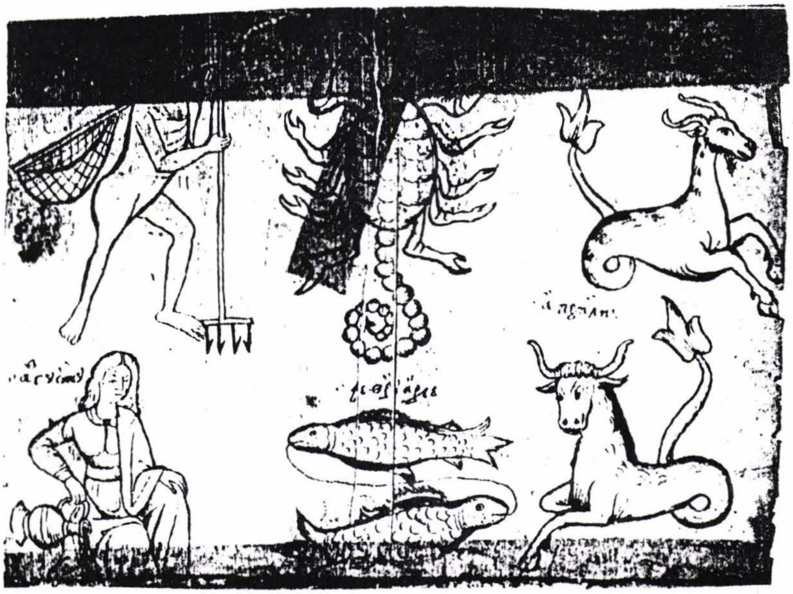
54) Dosar 32 / 1902; Fond Eparhia Huşilor (Arhivele Statului Vaslui).

55) STREMPEL, Gabriel
- Catalogul manuscriselor româneşti, sec. X-XIV. Bucureşti, 1978-1992.

56) Private communication by:
- Ieromonah Veniamin Acojocàriţei, Mànàstirea Neamţ.
- Painter A.Avachian, Bucureşti, 1982.
- Prof. A. Ciucurencu, Bucureşti, 1965-1975.
- Painter Laurenţiu Cozma, Cotmeana, 1988.
- Arhimandrit Varahiel Moraru, Piatra Neamţ, 1964-1990.
- Prof. Petre Nàsturel, Paris, 1983.
- Painter Ilie Poenaru 2, Laz, 1965.
- Prof. Paul Petrescu, Stockbridge, U.S.A., 1992.
- Prof. C. Sàndulescu-verna, Timişoara, 1973.
- Painter Süto Bela, Vârghiş-Covasna, 1979.
- Painter Ion Taflan, Bucureşti, 1970-1976.
- Arhimandrit Simeon Tatu, Bucureşti, 1982.
- Arhimandrit T. Tohàneanu, Mànàstirea Sâmbàta de Sus, 1971.
- Painter Iosif Vass, Bucureşti, 1972.
- Painter Gheorghe Vânàtoru, Bucureşti, 1975.



1) Leaf from a greek printing (metal engraving)
included in a Romanian "copy-book" of XVIIIth century (50)



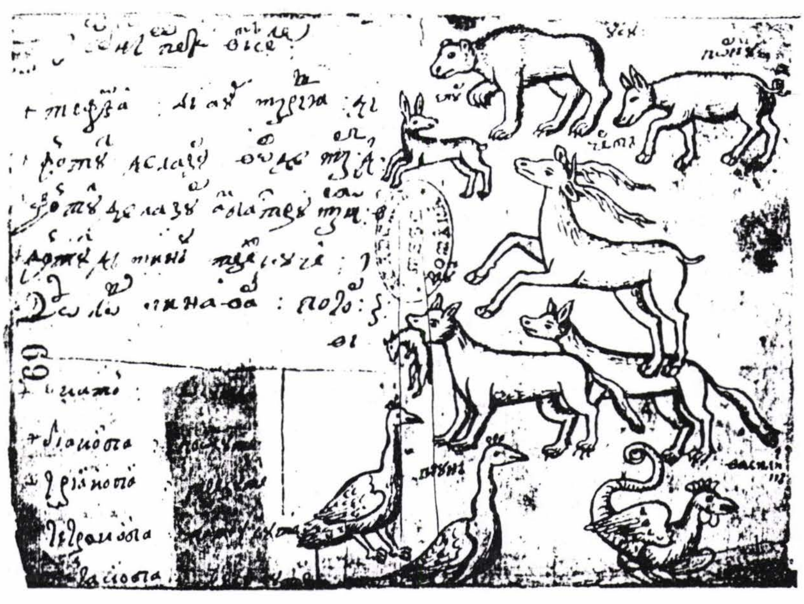


2) Pattern with studies of some zoomorphic elements and attitudes (50).

3) Attitude studies in a Radu Zugravu's pattern.

4) Study on some animals from a pattern of a "painter copy-book" (51).

5) Pattern worked by pen with black ink and aquatints (Saint John Baptizer) and a partial colouring (green and brown). By letters are given some colour indications too (50).





THE ANTHROPOLOGY OF TRADITIONAL HABITATION IN ROMANIA
The Human Being between Nature and Culture

Andrei Oişteanu

The subject of this paper (the Nature - Culture relationship) may have the deficiency of being too general, but it certainly has the merit of being very generous. An attempted history of the Nature - Culture relationship would largely by identical with the history of humanity itself. At any rate, it is an area covered in traps, some of them hardly avoidable. Such is the idea that the human being is squeezed between culture's hammer and nature's anvil. The Nature - Culture relationship does not manifest itself (only) outside the human being, but mainly inside. Generated by nature and generator of culture, man is the product of the symbiosis between a cultural being and a natural one.

Another possible trap is to consider each of these two major concepts from a single perspective. The polysemantism of the term Culture and Nature increases the number of possible relations among their meanings and obliges to a careful preliminary definition of the concepts and especially to a prudent generalization of conclusions. I therefore regard the following ideas as being relative, in spite of their sometimes straight forward formulation.

*

Various anthropologist and philosophers of culture - such as Leo Frobenius (Paideuma, 1920), Oswald Spengler (Untergang des Abendlandes, 1923), Lucian Blaga (The Trilogy of Culture, 1944) - have attempted to define the interdependency relationship between the culture of a certain human community and the natural area organized and inhabited by it. In their turn, ethnologist and historians of religion - such as Pierre Saintyves, Arnold van Gennep, Karl Kerenyi, Mircea Eliade, Paul H. Stahl a. o. -, starting from different perspectives and using different methods, have shed light upon the mythical and ritual norms that used to underlie the foundation, organization and protection of traditional settlements.

In the viewpoint of the archaic and traditional mentality, the erection of a house or the foundation of a settlement are symbolic reiterations of the creation of the world. "Any new human establishment of any sort is, in a sense, a reconstruction of the world" (1). Just like cosmogonic myths - Romanians ones included - where the cosmic genesis starts in the 'centrum mundi', the foundation of a new house or of a new settlement begins in the same navel of the earth, a topos consecrated and established by magico-ritual means. In several Romanian cosmogonic legends, "the center" where around which the macrocosmos is founded is the point where the demiurgic God sticks his weapon/tool: "God, walking on the water stuck his walking-stick and earth arose"; or, "God cast his axe into the big water. And suddenly a big tree grew out of the axe"; around this tree "God made the world". The same thing happens when a microcosmos is founded; the village, the house, the church is erected on/around the consecrated spot where the arrow-/axe has fallen or in which a stock has been stuck (2).

while "He who has crossed the boundary is no longer at home. Out there there's something else and I don't know what it is; it might be a good world or a bad one. What i know is that if I go across the boundary I don't feel at ease. I'm kind of scared" (9).

*

Considering the mythical and symbolic attributes of the city boundaries and walls, Mircea Eliade concludes: "Long before the city walls were military erections, they were a magic defense, for they marked from the midst of a chaotic space, peopled with demons and phantoms, an enclosure, a place that was organized, made cosmic, in other words, provided with a 'centre' " (10). The great prestige of boundary in the traditional habitation is obvious: the boundary delimiting the establishment is, in a way, the establishment itself ("our boundary is our village"). A linguistic archaeology approach could reveal some relics that might throw light upon this arhaics mentality. Many of the terms that denote the establishment have as a root or are related to terms that denote the boundary; see the relationship between Alb. "fšat", Rom. "sat" village, and Lat. "fossatum" = ditch, surrounding furros; between Sl. "grad", Rus. "gorod" = town, and old Sl. "gradu" = wall, fortification, Rus."ograditi" = to encircle with a fence (see also Rom. "grădină" and Eng. "garden"); between Celt. "dunum" = town, Eng. "town" and Germ. "Zaun" = fence; between Lat. "urbs,-is" = town and "urbo,-are" = to draw the surrounding furrow, on the one hand, and "orbis" = circle on the other hand.

Ancient authors describe the city of Rome's foundation ceremony. Plutarch remarks that Romulus had been initiated into "the mistery" of founding a city by Etruscan scholars, as prescribed by some of their old "traditions and sacred writings". Romulus had dug a circular hole ("fossa"), which he called "mundus" (the world), above which he has set an alter ("ara") (Ovidius - The Fasts, IV, 821-825). "Then, taking it for a centre, they drew the circular outline of the city" with a plough raising it from the ground and breaking off the furrow at certain places chosen for putting up the gates of the city (Plutarch, Romulus, XI). The assasination of Remus - who trespassed spitefully the circular furrow of the future city - emphasized Remus's sacrilege as well as the stricly magic quality of the boundary. Romulus - the eponymous hero - added to this exemplary ritual murder a magic malediciton: "So should, from now on, any one perish who go across the walls I have erected" (Titus, Livius, From Rome's Foundation, I, 7).

*

To follow the same approach in discussing the problem of traditional habitation, it would be necessary to reconstruct the archaic features (less the economico - social ones, but mostly those mythico - ritual) attached to the boundaries. These are meant to level the dispute between the two different types of areas, as well as to delimit them, thus protecting "the cultural space" (intra muros) from any possible malefic manifestations from "the natural space" (extra muros).

It would be dificult to describe here all the rites, magic practices and juridical customs which bring evidence for the magico-ritual features attached to the boundary by the rural mentality. I shall only mention part of them:

The consecrated spot did not only establish the symbolic centre of the settlement (the village hearth); it overlapped the centre of the world. "The village - wrote the Rumanian philosopher Lucian Blaga - is not placed in a purely material geography and in a network of mechanical determinants of space, like the towns. To its own conscience, the village is placed in the centre of the world..." In the traditional mentality, the axle of the world (axis mundi) passes through this topos - an axis around which the world is organized vertically, an axis that unites but also separates the cosmic levels: "The village thus lies in the middle of the world" - Romanian peasants still used to believe in the 20-th century. "What we mean is that here is the axle of the earth and of the sky; everything in the world is ordered, and this is the order" (3). In Romanian cosmogonic legends, the original plot of land expands circularly, due to the Demiurg's magic power, in all the four directions of chaotic space. Likewise, following the tradition, the village size and shape were established by shooting the bow, from the foundation stick, in all directions. Similar techniques - such as casting the axe or the club from a central point - were also used to determine the size of the households. Once the village centre and radius were determined, one could establish the circular boundary of the village, usually by drawing a furrow. "When a village was founded" - said the Romanian peasants at the end of the 19-th century - "the village hearth was surrounded with a furrow; nobody was allowed to build his house beyond the furrow" (4).

*

Of course, establishing the morphological model of a complex and polymorphic reality (such as the traditional Romanian village) can oversimplify and standardize the modelled reality, but it can also recover some essence, otherwise ineffable. Any attempts to propose/impose a topographic model of the traditional village have proved to be utopian. The topography of a settlement is a function with too many natural and cultural variables. I could nevertheless asume the risk to restore an utopographic model of the archaic and traditional village. In other words, I would not be locking for the ideal image of the village proper, but for its image reflected by the mithycal mentality of its inhabitants.

To an individual or a family in an archaic village, the central point of existence - which provides food, heat and light - is the fire place of the house, a centre consecrated and estanlished in a magico-ritual way. Around this punctiform central area a second cultural area, most intimate, is organized: the house (not a house, but a home). The symbolic solidarity between the fire place and the house (the room) have generated a semantic correspondance (see the relationship between lat. "caminus" and "camera", Fr. "cheminée" and "chambre", Eng. "chimney" and "chamber").

The household "shell" is "broken" by some construction elements (door, window, chimney) (5) which make the communication with the exterior possible, but - according to some traditional beliefs - they also allow the malefic ghosts to penetrate the house. As a consequence, these "breaks" are subject to special and specific practices of magic protection.

The Romanian traditional house is surrounded by a "pridvor" (verandah or porch) which, organized as an intermediary space that belongs neither to the yard, nor to the house, practically lies in both. The name of this space is, however

important, since it can at least partially explain its spatial ambiguity. "Pridvor" (from Slav. "pered dvor" = before the yard) is a space before the yard and not before the house. This specifies the direction from which the respective area is perceived. In other words, the subject (the perceiver) that gave the name of pridvor was situated inside the house, in its centre.

The fire place, the house and the porch are surrounded by the yard, which is encircled by a material boundary - the fence ("hortus oclusus") (6). The next area, also (pseudo)circular and (pseudo)concentric, is that of the village proper, comprising all household, as well as the common buildings and equipments; the church, the graveyard, the mill, the wells, the lanes, etc. The last boundary (almost) circular and concentric, delimits the ploughed field of the village from the natural space left outside.

*

Ideally, the archaic village appears as a cultural space advancing progressively in concentric "rings" from a "central" point of irradiation into the natural space. Thus a hierarchy of concentric areas can be reconstructed, according to their distance to the centre (7).

What proves to be even more important is establishing the difference between the way in which the area inside the village boundaries (intra muros) and, respectively, the one outside these boundaries (extra muros) is perceived. The intra muros area is centred and limited, cultivated and cultural, inhabited and ordered; in a word, it is a cosmicized space (in Pitagora's definition of "kosmos" = well ordered universe"). In the traditional mentality, the extra muros space is defined - as Chaos versus Cosmos - by reversing the attributes of the antynomic space; it is un-centred and un-limited, un-cultivated and un-cultural, un-inhabited and un-ordered. In a word, it is an un-cosmicized (chaotic) space. "What is characteristic of traditional societies" - wrote Mircea Eliade - "is the implied opposition between the territory they inhabit and the unknown and undetermined space that surrounds them; the former is 'the World' (more precisely, 'our world'), the cosmos; the later is no longer the Cosmos, but some sort of 'other world', a strange chaotic space, peopled with larvae, demons, 'strangers' " (8). Therefore, in extremis and only from this perspective, the Nature - Culture polarity can be related to the fundamental Chaos - Cosmos polarity.

In this view, the village seems to be a cosmicized island in an ocean of chaotic water, a territory conquered from wild nature and submitted to socio-cultural - economic norms. To be more precise, the village appears to be a superior cosmicized space when compared to the natural area around it, which - lacking man's demiurgic action - remains an inferior cosmicized space, therefore more chaotic. This is why to the mythical mentality, unlike the village, the area beyond its boundaries is "the other world", where wild beasts dwell, as well as dragons, demons of deseases and evil ghosts. It is an un-sure, un-known, strange, even hostile world, the world of all possibilities and latencies. Thes feeling is obvious from the very words uttered by Romanian peasants just a few decades ago: "Within the boundary one can walk peacefully, as if on his own land; there is nothing to be afraid of. The boundary is like an enclosure that holds the whole village within. Our boundary is our village,

1) Magic rites and gestures practised whon crossing a boundary, when passing through a gate, over a threshold, in a word, from one space into a different one. Arnold van Gennep included them in the large category of "rites of passage", subdivising them into three; rites of separation from the abandoned space, rites of transition from one space into another, rites of incorporation into the new space (11). Some relictual customs should be noted; taking the shoes and hat off when entering a house or a temple, carrying the bride across the threshold, stepping with the right foot in a new space, welcoming guests with bread and salt, making the sign of cross when going over a boundary, breaking a clay pot on the threshold when carrying a corpse out of the house, superstitions regarding turning back before reaching one's destination or looking behind (Orpheus's syndrome) a.s.o. Here one should give special attention to the magico-symbolic features attached to the portal and the gate of the city-yard, the symbolism of the door and of the threshold, etc.

2) Juridical practices and customs; the brotherhood ritual practiced at the boundary, the boundary vowing (with boundary furrow earth on one's head), the boundary trial, the boundary punishment/killing etc. To the Romanian peasant, the boundary was a juridical institution.

3) Magico-medical practices: "selling" a sick child through the window, picking magico-ritual herbs "from the boundary", using earth, water or stones brought from the boundary to practise rituals that accompany charms, threatening the demons of disease with the magic virtues of the boundary and driving them away beyond the village limits, into wilderness; "here God is not known, where the Devil dwells".

4) Placing apotropaic objects at the boundary: stocking tools/weapons into the threshold of the house to drive away rain and hail storms, setting horseshoes on doors, rubbing the door and window frames with garlic to protect the house against ghosts on St. Addrew's night, putting animal (horse) heads over the door/gate or in fence poles to keep evil spirits away, exhibiting "pest shirts" at village boundaries to drive away the demons of disease, erecting "sky columns", crosses, crucifixes at boundaries or road-crossings.

5) Circumambulatorian ceremonies. Magic features of different kinds of boundaries are not considered to be immutable; periodically, mainly during a crisis, the boundary attributes have to be regenerated; one walks around the house or yard to protec them from hail, thunder, fire, etc; the village is walked around in ritual nakedness, and the boundary furrow is drawn again to protec the settlement from the demons of some disease, epidemy, drought, ennemies, etc. A beautiful and significant ritual or circumambulation is the one based on the apotropaic and purifying power of the narrative act. According to some folk belief dating back in 1900: "With a well-told and beautifully ended story the house is encircled three times, like a shield, so that no evil can penetrate it".

This is the story I have been encircling you with and I hope it will have the same beneficial effects on you.

*

1) Mircea Eliade - Patterns in Comparative Religion. New York, 1974, p. 373.

2) See Andrei Oişteanu -Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească (Mytho-Symbolic Motifs and Meanings in Romanian Traditional Culture). Bucharest, Minerva Publishing House, 1989, pp. 84-95 and 121-125.

3) Ernest Bernea - Cadre ale gândirii populare româneşti (Patterns of Romanian Folk Mentality). Bucharest, Cartea Românească, 1985, p. 91.

4) Adrian Fochi - Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea (Folk Traditions and Beliefs at the Ebd of the 19th Century). Bucharest, Minerva Publishing House, 1976, p. 137.

5) In a larger and more detailed approach the magico-symbolic features of the following construction elements should be analysed; the chimney, the window, the door (with a special place, the threshold).

6) One should discuss here the magico-symbolic features of the gate.

7) The "mandalic" structure of this (u)topogram of the traditional Romanian village shouldn't surprise us. "In architecture" - wrote a collaborator of Carl G. Jung's - "the mandala also plays an important part, but one that often passes unnoticed. It forms the ground plan of both secular and sacred buildings in nearly all civilisations; it enters into classical, medieval and even modern town planning (...). Whether in classical or primitive foundations, the mandala ground plan was never dictated by considerations of aesthetics or economics. It was a transformation of the city into an ordered cosmos, a sacred place bound by its center to the other world (...) Every building, sacred or secular, that has a mandala ground plan is the projection of an archetypal image from within the human unconscious onto the outer world. The city, the fortress and the temple become symbols of psychic wholeness and in this way exercise a specific influence on the human being who enters or lives in the place" (Aniela Jaffé - "Symbolism in the visual arts", in vol. Carl G. Jung - Man and his Symbols, Aldus Books, London, 1979, pp. 242-243).

8) Mircea Eliade - Le sacré et le profane. Paris, Gallimard, 1983, p. 28.

9) Ernest Bernea - Cadre..., p. 42.

10) Mircea Elaide - Patterns..., p. 371.

11) Arnold van Gennep - The Rites of Passage. London, 1977, pp. 15-25.

THE VERNACULAR ARCHITECTURE OF DOBRUJA
Ethnic and Environmental Considerations

Paul Petrescu

Dobruja is bounded by the Danube to the north and west, and by the Black Sea coast to the East. The northern two-thirds belongs to Romania, and the southern one-third to Bulgaria. A conventional state border divides the 300 km. long plateau, which averages 80 km. in width and is oriented forth to south.

HISTORY AND CULTURE

Until World War II was one of the most complex ethnic mosaic in Central Europe, comprising ancient Scythia Minor and the Roman Moesia inferior. It contained numerous Milesian colonies dating to the 7th century BC., as well as Roman and Byzantine cities and monuments.

For 2,500 years Dobruja was a continental isthmus bridge for innumerable tribes, nations, and armies migrating back and forth from the northern Pontic steppes toward Asia Minor, the Byzantine Empire, and the Balkan Peninsula. Included among them were Scythians, Sarmatians, Persians (Darius I, 513 BC.), Romans, Goths, Slavs, Bulgars, Patzinaks, Cumans, Hungarians, Tartars, Turks and Russians.

Five centuries of Ottoman rule ended folowing the congress of Berlin in 1878. After the combined Russian and Romanian armies defeated the Turks in 1877, Dobruja became part of the kingdom of Romania. The Turks had taken Dobruja from the ruling Prince of Walachia at the close of the 14th century. In addition to the autochtonous Romanians, still the dominant ethnic group in Dobruja, Turks had begun colonizing the region well before their conquest of Constantinople.

Not surprising, until World War II the rural and urban architecture of southern Dobruja had a strong Oriental accent. This impression was enhanced by the Dobrujan landscape which ressembles that of Anatolia. Along the Black Sea coast and in the central plateau the soil is arid and stony, with sparse vegetation stunted by long summers of drought and bitterly cold winters.

The region's turbulent history resulted in a mixed ethnic population. In addition to Romanians and Turks, some fifteen other ethnic groups lived here during the first half of the 20th century. They included Crimean and Nogay Tartars; Bulgarians, chiefly from the Balkan mountains, infiltrating the area as far as southern Bessarabia in a search for safe haven during the endemic Russian - Turkish wars, particularly in the 19th century; Circassians; Gagauz (Christianized Turks); Great Russian Lipovans (a religious sect of Starovertsi); Cossacks (a warrior race of mixed Tartar, Russian, Ukrainian and Moldovan blood); Armenians, Jews, Greeks, Albanians, Germans, Italians, Kurds and Gypsies.

Urban society was even more diverse, with the inclusion of French, Austrians, Poles, Hungarians, English, Czechs, Serbs and Macedonians. As a result some cities along the maritime Danube (which was under the jurisdiction of the international European Commission of the Danube based at the Porto Franco of Sulina), along with Constantsa, the largest port on the Black Sea after Odessa, were nicknamed "Europolis".

througs up to 60 meters long (some carved from ancient Roman plates or columns taken from nearby ruins) to quench the first of cows, horses or sheep were also recorded, along with minarets, mosques and overgrown Muslim, Jewish, Orthodox, Catholic, Protestant and even Anglican cemeteries dating to the Crimean War, their gravestones covered with gothic inscriptions.

Nevertheless the oriental heritage imprinted on the heterogeneous communities was increasingly submerged under the new architectural ambiance resulting from the dramatic ethnic and social changes which occurred after World War II.

ENVIRONMENT

Dobruja lies in the northeastern extremity of the geological platform of the Balkan peninsula. From the Walachian and Moldavian plains bordering the Danube, Dobruja appears as a mountainous region with steep peaks rising abruptly from the wild, rocky terrain. These are the remnants of the Hercynians, one of the oldest mountain rnges of Europe dating to the Jurassic period of the Mezozoic era. Consul, the highest point, is just over 500 meters high.

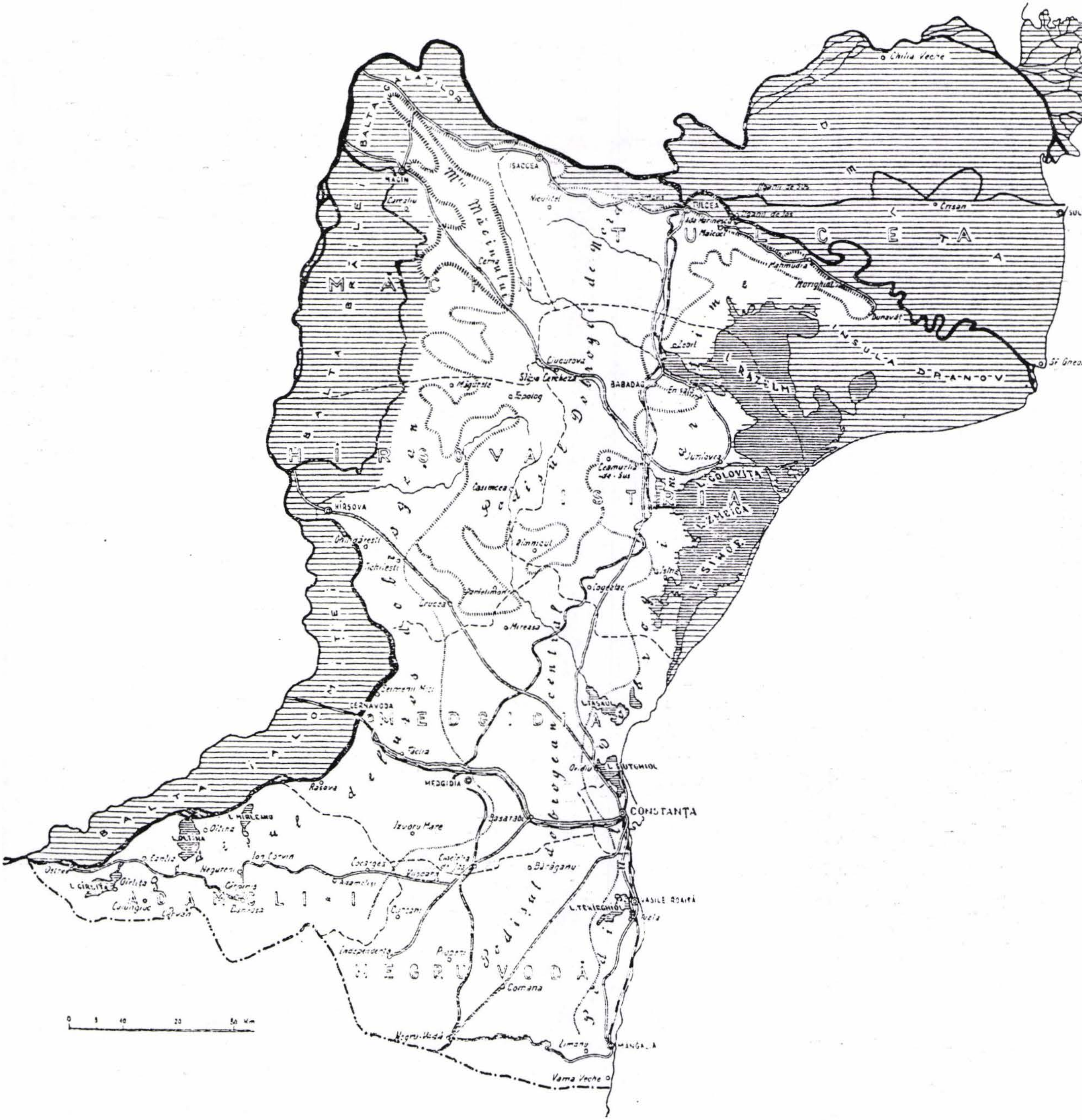
By way of contrast, the million acre (400,000 hectares) delta of the Danube (the second biggest river in Europe, after the Volga) encloses Dobruja for some 450 miles to the west and north, while the Black Sea coastline to the east is fringed with a necklace of lagoons. Further contrasts are provided by the luxuriant vegetation of a 18,5 mile (30 kilometer) wide band of meadows and everglades along the Danube, forests of oak and linden, huge vineyards in the northern plateau, and the dusty, windswept, treeless central plateau with its seemingly endless plains of maize and grain. The fertile land of the southern plateau alternates with rounded hills, extensively forested, most of them lying within the Bulgarian third of Dobruja. Other than three small rivers in the north, the surface of Dobruja is wrinkled by old, dried-up river beds, deep and large enough to shelter villages which are almost invisible to the approaching traveler. A hundred feet or more above these U-shaped valleys are multi-colored, stratified cliffs, evidence of their geologic age, which until the 1960s and 1970s were surmounted by rows of windmills.

Stone for the local vernacular architecture comes from quarries. Granite is mined commercially in the north, along with copper and bauxite. The predominantly agricultural economy includes cattle, sheep and horse breeding, as well as fisheries for sturgeon and caviar. In recent decades this has been augmented by petrochemical, engineering, naval and transport industries. The sole nuclear plant in Romania is also located here, on the Dobrujan bank of the Danube.

RESOURCES AND TECHNOLOGIES

All ethnic groups utilize two basic building materials, clay mixed by treading with chaff, water, and occasionally dung, and stone such as granite, schist of various colors, sandstone, and limestone containing fossilized shells. Clays and dung mixed with water in different consistencies were employed as mortar. After World War II cement was substituted, particularly when bricks were used. Dobruja today has many cement and clinker plants.

There are three techniques for building in clay:


Chilia Veche
ISACCEA
MĂCIN
TULCEA
SULINA
Sf. Gheorghe
BABADAG
HÎRSOVA
CERNAVODA
MEDGIDIA
CONSTANȚA
MANGALIA
Vama Veche
Negru-Vodă
Comana
Basarabi
Ovidiu
L. RAZELM
L. COLOVIȚA
L. ZMEICA
L. SINOE
L. SUTGHIOL
L. TEKIRGHIOL
VASILE ROAITĂ
Mahmudia
Dunavăț
Cerna
Ciucurova
Babadag
Casimcea
Izvoru Mare
Băneasa
Cocargea
Oltina
Ion Corvin
Rasova
Făclia
Topalu
Cogealac
Mereasa
Peștera
Independența
Limanu
Băraganu
Crișan

D O B R U J A

The religious and linguistic diversity, along with the contrasting modes of life between the modern urban centers and the traditional ways of the peasants, shepherds, fishermen and craftsmen in the countryside, imparted distinctive elements to Dobrujan vernacular architecture. Commencing between the two World Wars, and accelerating aftor World War II, the architecture began to change with a reversed migration of people. Turks and Tartars left at an increasingly faster pace. The region (entirely controlled by Romania from 1912 to 1940, after which the southern portion was ceded to Bulgaria) had held some 300,000 Muslims prior to the War; today only 20,000 Turks remain, along with 15,000 Tartars in the north, while the Circassians have disappeared completely leaving no trace other than the names of their former villages.

On the other hand Romanian shepherds, who for centuries had practiced transhumance from the Transylvanian and Walachian ranges of the Carpathian mountains down to the milder plains of the Danube Delta and Black Sea coast, increased dramatically in number leading to the foundation of new villages or to the enlargement of established ones.

In the summer of 1940, following the pact between Stalin and Hitler, all 40,000 German colonists were transported to Austria and Germany, while in September 1940 twice as many Bulgarians were relocated in southern Dobruja (formerly called the Romania Cadrilater). At the same time many more Romanians and Aromanians moved to northern Dobruja.

This politically orchestrated event was the most dramatic ethnic interchange to take place in mid-20th century Dobruja. Even after the Communist party "liberated" Romania and Bulgaria in 1944, propped up by Russia and the Red Army, ethnic changes continued to occur. Most of the Greeks and Jews, and a great many Armenians and Italians left the area, as did western Europeans. The establishment of agricultural collectives in the Fall of 1957 resulted in further political deportations, a redistribution of the workforce, detention camps and forced labor. Two-hundred-thousand prisoners from the local Gulag constructed a canal connecting the Danube and Black Sea, a distance of about 50 kilometers. Consequently many abandoned Turkish, Bulgarian, German and Tartar villages were either razed or taken over by newcomers, especially Aromanians.

Despite such massive population movements and changes in the oriental settlement pattern, the rural and extra mural vernaclar architecture still reflected as late as the 1960s an 70s heritage of 500-years of Ottoman tradition and regulation. This was due to the somewhat stagnant and conservative character of the social and economic structure of Ottoman society, particularly in this remote, northeastern corner of the Empire, which was chiefly regarded as a military outpost (rather similar to the medieval Marks of the German Empire) confronting the Habsburg and imperial Russian spheres of influence. Furthermore Turkish society, especially in the 18th adn 19th centuries, was extraordinarily tolerant of the religions and customs of the various ethnic groups.

During the second half of the 20th century the History of Art and Ethnological Institutes of the Romanian Academy in Bucharest undertook to document Dobrujan villages and their households, houses, outbuildings and old windmills. Features such as deep wells of the Noriah type activated by horses or donkeys, and massive stone

1) The mixed mud ("ceamur" in Turkish) is poured into two to three foot high forms made of boards which follow the perimeter of the house, then pounded with heavy wood mallets and allowed to dry for a week or more after the casings have been removed. The forms are remounted atop this foundation for second and third layers, and doors and window openings are subsequently cut into the two foot thich walls.

2) Thick mud is placed in wooden molds and left to dry in the sun to make adobe blocks ("kirpitch" in Turkish).

3) Wattle-and-daub ("nuiele împletite şi lipite" in Romanian) involves the use of flexible wands from acacia, hazel-nut or osier willow trees, or reeds, or stalks of maize or sunflowers, woven between vertical sticks or posts set in the ground. The wattle is covered with layers of clay, and then plastered ans whitewashed.

The second ("kirpitch") technique is a recent one, dating to the 19th and 20th centuries, while the other two are much older. New houses, even in modets urban neighborhoods, made use of such methods because of a scarcity of timber in Dobruja.

Stone, chiefly in the form or rubble, is used for building foundations, both buried and above ground. Stone walling is common in many parts of Dobruja, the rubble being topped with alternate rows of adobe or brick bonded together with clay or mortar. Cement or clinker blocks are used as a subtitute today in both rural and urban areas.

The absence of timber is one of the main features of Dobrujan architecture, in contrast to its almost ubiquitous use in Romanian vernacular buildings from Moldova, Transylvania and Walachia. Only one log-cabin structure has been identified over the years in a Russian village in northeastern Dobruja, close to the Razelm lagoon complex. It was dated to the middle of the 19th century.

The only timber frame technique ("paianta" in Turkish) consists of thin wood posts tenoned into the sills ("talpa casei" in Romanian), connected laterally and longitudinally by beams at the corners of a building and at door and window apertures. The frame is infilled with wattle and daub, and also with stone, bricks or adobe, covered by layers of clay. Such paianta constructions are traditional in the Balkan Peninsula, and were known in the Middle East during Byzantine times. In some ways it is similar to the "fachwerk" of western Europe, such as one finds in Germany, England and France, but no so highly developed.

Daub up to two feet thick was used as roofing until the 20th century, mainly by the Turks and Tartars. Every ethnic group, Romanian, German, Russian, Tartar, Bulgarian and Gagauz, used the same materials of reeds, bulrushes, straw, maize or sunflower stalks. Pantiles were common in cities as well as villages. Today the high price of pantiles has discouraged their use except on fancy "oriental" houses or on the villas of the reich in the cities and Black Sea resorts. In villages they are used only when they can be recycled from demolished buildings. Modern roofs consist of square cement tiles or galvanized iron sheets.

SETTLEMENTS

Except for the two large port cities Constantsa on the Black Sea, and Tulcea on the Danube (each with populations of 300,000 to 400,000), the other urban centers are merchant and agro-industrial containing some administrative and educational institutions. A number of old Turkish residences and official buildings are still

preserved in the towns of Babadag, Medgidia and Negru Vodà located on the plateau, and in small ports along the Danube like Ostrov, Cerna Vodà, Hârşova, Màcin and Isaccea. Here huge weekly or monthly bazaars are held in the central cores of narrow, winding streets, the trade in grain and livestock (cattle, horses, sheep and pigs) attracting villagers from the hinterland.

Ancient minarets and church towers stand in stark contrast next to modern, featureless condominiums some two to four stories high. The old inns, hotels, cafés, restaurants and movie-theaters, with a sprinkling of elegant private residences, are reminders of once prosperous times. Their neo-classic or neo-gothic facades, occasionally of stone but more frequently of plaster, convey a Belle Epoque atmosphere on a modest, provincial scale. They were built by itinerant italian masons and master-carpenters who sailes down the Danube from Vienna during the Habsburg era.

Along the Black Sea coast a third tier of port cities and resorts, culminating with Constantinople, offers a glimpse on another Orient which was even more cosmopolitan and opulent in former times. The list begins in the north with Sulina and Constantsa (the ancient Greek settlement of Tomis) at the mouth of the Danube, and continues with Eforia and Mangalia (Callatis in Greek times) into Bulgarian-held southern Dobruja with Cavarna (the Greek Byzone), Balcic (Dionysopolis), Varna (Odessos) and the well-preserved Byzantine city of Messembria (Nesebar to the Bulgarians).

Here one may still admire the two-story paianta houses clad with long, horizontal boards painted green, blue, yellow and brown. Their upper stories are adorned with charming, cantilevered bow windows, fine examples of which may still be seen in the old quarters of Istanbul-Constantinople, as well as along the streets of Sulina, Constantsa, Mangalia, Cavarna and Balcic.

The contemporary urban landscape of Dobruja is choked with impersonal, concrete blocks such as are now prevalent throughout Europe. Individual residencies erected in the first half of the 20th century reflect the occidental trends of the time, rather like Modern Art with its Art Nouveau, Jugend Still, and Cubist movements or some other national style. The balconies and terraces of the Romanian villas, with their carved stone windows and door frames and Brancovan-style neo-Byzantine columns and arches conjure up exotic images drawn from italian or Spanish-Mauresque, English Tudor, French and Swiss chalets, Levantine and German timber-frame examples. The cosmopolitan ambiance of this period,in ports like Constantsa and the fashionable seaside resorts along the Black Sea coast was filled with an exuberant eclecticism, in the naive expectation of the nouveau riches that there would be perpetual progress.

VILLAGES

The clustered villages are of medium to large size, with tortuous network of streets. The Rumanian and Aromanian (formerly Bulgarian) households comprise up to ten or twelve different outbuildings interspersed among gardens, orchards or even vineyards. A peculiar feature of some Tartar villages is the absence of fences, a carry-over from the old way of life on the steppes which allowed horses and riders, the auxiliary cavalry of the Turkish army, to assemble and move of rapidly. By contrast, the Turkish moslem households, especially those of the rich, are generally

closed off by high stone or mud walls, with the outbuildings oriented towards a compact, internal courtyard filled with flowers and small water basins.

There are also villages with geometric street grids, created in the 19th and 20th centuries by the Romanian administration to house German and Russian colonists, and even Romanians in search of fertile soil at affordable prices.

The lack of easily accessible water supplies resulted in dispersed peasant farmhouses. Every Dobrujan village has between one and four deep wells or fountains for the entire community, which serve as social centers for the woman when they meet to draw water. Environment determined both the location and basic aspects of Dobrujan villages. Sources for water were rare on the plateau, the water-table being some 50 to 100 meters below the surface. Consequently settlements were established at the base of deep, dry ravines ("deré" in Turkish) with reliable springs for the people and their livestock.

The alluvial land of the Danube delta, and along the banks of the river for a distance of some 400 kilometers, was ripe for settlement. Besides plentiful supplies of water, fish, and reeds witt which to fuel fires and build houses, the fine soil proved ideal for growing maize, establishing vegetable gardens, vineyards and orchards, and raising livestock. Flowers blooming in all seasons resulted in extensive bee-keeping. Tourism and hunting brought in additional income. Here there was a sense of security from the invading armies that in wars past had marched across the high plateau, as well as from peacetime tax collectors.

It is worth noting that, with one Lipovan exception, all the villages along the Danube are Romanian. Many are twinned with identically named settlements on the left bank, in Walachia. The villages in the Delta, occupied chiefly by Romanians, also provided Lipovan and Ukrainian-Cossack refugees with sanctuary from religious and political persecution. As the oldest inhaitants the Romanians built villages throughout Dobruja. Even prior to the Turkish colonization, peasants and shepherds called Mocani (from the Carpathian highlands of Walachia, Transylvania and Moldova) came here, following the age old transhumance trails with their flocks of sheep. Today Romanians account for 90 % of the population. There are, in addition, 20,000 Turks, 15,000 Tartars and 300,000 Russians and Ukrainians. German villagers were concentrated around the northern lagoons and in the southern parts of the Central Plateau.

One of the most picturesque aspects of Dobrujan villages is the great variety of fences and walls. Stone and earth are the most frequently used materials in the Central Plateau, wattle in the forests and vineyards of the Northern Plateau, boards in the Lipovan villages and stone in German examples. Reed predominates along the Danube and in its delta.

P L A N S

Dobrujan houses can be divided into two important classes:

1) The typical plan of Romanian and Aromanian (formerly Bulgarian) houses is rectangular. Like houses of other Romanian provinces (Moldova, Transylvania, Banat, Oltenia and Muntenia) they are nearly square and of moderate dimensions (8 to 12 meters long by 6 to 8 meters wide), having a kind of narrow terrace called a "prispa" in Romanian (0,8 to 1,2 meters wide by 0,4 to 0,8 meters high) on one, two or three

sides of the building. Often there is a larger and more elaborate belvedere ("foishor" in Romanian) in front of the main entrance. The plan has up to four or more rooms (only two in the earliest examples) each with a different function; an entrance hall, a kitchen, a living- or guest-room, one or more bedrooms, a pantry or larder, and a privy. Along with these elements, which are common to much of Central Europe, the plan of the Romanian house also incorporates some local features. They include a spacious central kitchen/hall with a basic hearts in one of the rear corners, and two symmetrical rooms on either side serving as bedrooms, one doubling as a guest room.

(This traditional plan was also employed across the Danube in Bàràgan, on the large Walachian plain. Frequently the front wall of the kitchen/hall, or a wall of one of the adjoining rooms, was recessed do a depth of about 1,5 meters forming a loggia to compensate for the lack of a terrace. The most noticeable feature was the enlargement of the living-space of the Dobrujan house, consisting of a 2 or 3 meter extensions of the eaves of the roof on either side as well as at the rear of the house. This has two distinct advantages. Firstly, it provides more espace for heating, cooking and additional appliances, or an area for work or storage. Secondly it achieves this economically by eliminating the need for a wood celling, following instead the shallow slope of the roof. Since the exterior walls are lower, fewer building materials are required).

The Romanian, and to some extent old Bulgarian houses also, were set back from the road and oriented south or southeast toward the sun. Up to ten or more outbuildings were built apart from the dwelling, each having a separate function. They included a summer kitchen, an exterior bread oven, livestock shelters for the various animals, poultry sheds, barns to hols crops, and wattle granaries for the storage of maize set on earthfast posts for protection against rodents. Adjacent to these spacious courtyards were vegetable gardens, small vineyards, and beds of flowers. Many of these buildings were made redundant by the policy of collectivism, and it will be interesting to see what happens in the coming decades with the revival of privatized farms and modern capitalist cooperatives.

2) The second important class of Dobrujan house plan is the rectangular longhouse. In one sens it may be regarded as the addition of further houses to the first category of plans, but this is misleading because of the traditional motivations behind the longhouse. There is a profoundly different social structure of the family. The houses of the Tartars, Turks and even the Bulgarians in some regions, contained two or three generations of families living together under the same roof, akin to a sub-clan or even a clan. At the very least they sheltered the families and parents or two, three or four married sons. Several self-contained, two or three-room apartments, each with their own heating and cooking installations and smal ritual bathrooms, were built in a row with individual entries. Sometimes they had a modest foyer ("papushlyk" in Turkish), where shoes were removed prior to entering the apartment itself.

German, Russian and Romanian house plans are similar to one another, and generally speaking are related to others in Central Europe. In other words the scheme consists of a large, central entrance/hall/kitchen flanked by symmetrical rooms. Of course, depending upon the size and affluence of the family, additional rooms with

other functions were sometimes added on. But what is more important with respect to Dobrujan vernacular architecture, such additions were always made by elongating the house, and only rarely by building a parallel structure. Under no circumstances was a second floor superimposed. Furthermore, the majority of the outbuildings were attached to the dwelling itself, which occasionally resulted in the lowering of the roof ridge. The end result is a long house on one side of the courtyard and secondary structures on the other, such as a bread-oven, fountain, poultry shed, or perhaps a Lipovan sauna. These elongated households are distinctive of German and Russian colonization, but their superficial ressemblance to Tartar and Turkish houses is based on totally different causes.

ELEVATION

There are three types of house in Dobruja, distinguished by their relationship to ground level.

1) The dug-out Romanian "bordei" is one of the oldest dwellings, usually consisting of a rectangular pit some 3 to 4 feet deep, about 10 feet wide, and from 10 to 20 feet long. The pit is covered by a sloped roof in the shape of an inverted "V", made of thick daub, straw, maize, stalks or reeds, and supported on a rudimentary timber framework. There are two distinct plans. The first consists of two or three rooms in a row, with an entry at one end leading onto the hearth which is connected to a "blind" stove ("sobà oarbà" in Romania) in the adjoining room. The last room serves as a pantry or for storage. The second plan consists of two to four rooms placed in a row, but the entry is at the side and gives onto a hearth in the central room. The interior walls are made of earth ("kirpitsch"), or thin boards perforated by small holes for ventilation and light.

These pit-dwellings were common at the turn of the 19th/20th century, occupied chiefly by Tartars, Turks, Gypsies ("Tzigani" in Romanian), and were also used as temporary shelters by newly arrived German, Ukrainian and Lipovan settlers. Gypsies still lived in the bordeis as late at the 1970s. They were well suited to the stony, windswept plateau. Concealed by sod roofs and barely visible from a distance, they offered some semblance of security to a mobile population fleeing periodic wars and invasions.

Dug-out shelters and various auxiliary buildings also existed up to the 1970s in the loess deposits along the bank of the Danube and in the hillsides. Shepherds and others guarding the fields still occupy caves in isolated canyons and rocky valleys.

2) The majority of houses, approximately 90% of them, are single story dwellings built on ground level, with either buried or exposed foundations.

3) Two story houses are mainly found on the southern plateau, as well as in villages along the banks of the Danube in the south of Dobruja. Frequently the first story is partially dug into a hill slope, the foundation and walls being constructed of stone. In Romanian houses this is used as a cellar or bedroom, whereas it becomes a stable in Bulgarian examples. Sometimes they are equipped with a belvedere ("foishor" in Romanian) in the middle of the facade, in front of the entrance to the second floor, resting on two sturdy timber or stone pillars which frame the entry to the first floor cellar or stable. The spacious belvedere, measuring some 100 square feet, is large

enough for a summer dinner, or to seat a folk-orchestra during the wedding season. The owners of such houses are rich Romanian peasants or shepherds hailing from the foothills of the Carpathians, where such dwelligns are common although constructed of wood, as well as Bulgarians who fled from the Balkan mountains during the Turkish era.

Germans, Tartars, Russian Lipovans and Ukrainians never occupied this type of tall structure. Rich Turks once built such houses, which had latticed belvederes because of their traditional religious customs linked to the public appearance of their womenfolk.

DECORATION AND SYMBOLISM

The decoration of vernacular buildings is concentrated on the facades. The long, principal side is oriented toward the courtyard, and the short end toward the street.

In older houses neatly carved decorations are confied to functional elements such as timber posts, beams and the boards under the eaves. The windows and door frames on the principal facade are painted blue, dark red, gray or green. Newer houses, decorated with columns and arches, are built of adobe ("kirpitch"), bricks or stone, usually plastered over and with a touch of color. The various arches (curved, pointed, flat, oriental with three ogives etc.), and a broad band running along the base of the walls along the narrow terrace ("prispa") are painted blue, red or black.

Sometimes the walls have plastered reliefs, painted with floral motifs. Fretwork is frequantly used on the boards running under the eaves, the dominant patterns being geometric.

The most richly decorated buildings employing this technique belong to the Russian Lipovans. Fish, birds and flowers feature in their decorative patterns. Since the Lipovans are fishermen and sailors, they sometimes imitate desings they have seen elsewhere, such as the pair of face-to-face swans similar to those one sees above the doorways in Dutch fishing villages near Amsterdam. Another common symbol is the Tree of Life. A particularly interesting detail is a fretwork decoration of two crossed horses' heads and necks, usually found on the reed roofs of Romanian houses in villages around the Razelm lagoon near the Black Sea and Danube delta. An almost identical motif is common in northwestern Germany, often placed at either end of the roof ridge. Carved horses heads also crop up in old Romanian wood churches in Walachia, Moldova and Transylvania.

Decoration is sparse in German and Ukrainian houses, and virtually absent in the exterior of Turkish and Tartar houses. By contrast, the interiors are exuberantly furnished with a variety of rich textiles, both woven and embroidered, which cover the daubed earth floors, low divans and round wood tables. The interiors of Romanian peasant houses are also adorned with a profusion of colorful textiles made from wool, linen, hemp or cotton. They take the form of blankets, pillows, rugs, table-cloths and decorative silk towels with geometric designs or stylized floral motifs, which are hung on the walls around prized pottery plates and icons. Russian Lipovan women make use of macramé and white lace, particularly in the eastern corner where their magnificent old icons are placed. The German interiors, which no longer exist, were closer to the urban tradition.

The traditional heating and cooking units, most of them still functional, are among the most impressive aspects of Dobrujan interiors regardless of ethnic origin. Built of wattle and daub, adobe, brick or stone to minimize the fire risk, they are usually located in a rear corner of the spacious entry-hall, which often doubles as a kitchen. In older houses a pyramidal or cone-shaped chimney or spark-catcher rises above the open hearth on ground level, and terminates in a flue that ends in the attic or above the roof. Another flue leads from the hearth through a channel in the well to a blind stove in the adjoining living-room/bedroom.

The heating and cooking installation takes up perhaps a quarter of the space in the entry-hall, its size dictated by the large quantity of fuel it consumes. The fuel consists of square bricks or round pies made up of straw or maize stalks ("tizik" in Turkish) mixed with dung in a ratio of 1:3, baked under the summer sun, the only affordable material in a huge area ranging from the Balkan peninsula and Asia Minor across to India and Bangladesh.

These rural structures are works of folk art, hand made by the women with numerous functional and decorative variations. The outdoor bread ovens, also shaped from clay by the women, are equally sculptural and contemporary looking, but they belong to an ancien vernacular tradition.

TRADITION AND CHANGE: TRANSFORMATIONS

The households, house types, plans and elevations, have been largely influenced by ethnic composition and further molded by the local environment and unique history of Dobruja. Diverse cultural roots, languages and religions even determined areas of teritorial occupancy. German villages rise in the northern plateau close to the lagoons, Lipovan ones around the Razelm lagoon complex, Ukrainian-Cossack ones in the delta, and Tartar and Turkish ones in the central plateau. Romanian villages and those of the Aromanian, are found in the great plains of the Danube and in forested regions of the northern plateau linked to traditional occupational and life-styles. The majority of Dobrujan villages are mono-ethnic, and in cases where two or three different ethnic groups share the same village they are divided into separate wards or quarters ("mahalé" in Turkish).

Summing up, the whitewashed Romanian house is distinguished by its prispa and foishor provided with carved wood posts and beams, or adobe and brick columns and arches, extensions of the eaves, four sloped roofs, and a covering of reeds or tiles. The prispa oh a whitewashed Russian Lipovan house has narrower posts and a fretwork decoration, a two sloped roof covered with reeds or sheets of iron, and a richly ornamented gable. The larger, whitewashed German house often has no posts or prispa and a two sloped roof covered by tiles of sheets of iron. The Turkish house, either whitewashed or of natural earth color, has a low prispa, made of clay, or sometimes a taller one with posts topped by small wooden heads or capitals ("bashlyk" in Turkish). The four sloped roof is covered with daub or pantiles. The Tartar house is smaller, with neither prispa, nor posts, and a very low roof covered with daub or pantiles. it too may be either whitewashed or a natural clay color.

Following World War II, and particulary after the forced agricultural collectivization that occured in 1957, there were many changes in ethnic composition

and household structure. Many of the outbuildings disappeared, a number of small, deserted Turkish and Tartar villages were razed and standardized officially approved houses of stone and cement constructed instead. Where possible, older structures were adapted to meet the new regulations, or were demolished in central localities to be replaced by new buildings.

One of the most striking changes involved replacing the traditional single row of rooms with two parallel rows, so that the perimeter of the plan became a square rather than the elongated rectangle of old. Two story houses, some with fancy turrets, became increasingly frequent. Walls were made taller and roofs shallower in order to reduce the amount of timber required for the framework. Finally the interior was redesigned to accommodate large pieces of modern furniture and new domestic items such as TV sets, washing-machines, dryers and telephones. In some transitional examples, the traditional hearths and chimneys were made redundant and were converted instead to vent the refrigerators. Rooms became more specialized, along with the Romanian names for them. Turkish appellations virtually disappeared, although some, (like "sufragerie", from the old Turkish "sofra") were adopted by Romanians living in rural areas. In urban centers Europeanization crept in as early as the second half of the 19th century. Today a port like Constantsa ressembles Athens or Odessa on a smaller scale, with very few traces of old buildings.

Entering what is clearly a German or formerly Bulgarian village, it seems strange to have to communicate in Romanian or Aromanian. This archeo-ethnographer went to great lengths to note original German terms, and to record the uses of specific items and the functions of each room. Such is the situation in many areas of Central Europe, where inhabitants were forcibly resettled by the millions within the space of two to five years, not to mention the tens of thousands of Germans, Romanians, Aromanians and Bulgarians moved during the course of just three-months in 1940. This is as true in Dobruja as it was in Bohemia, Sudetenland, Silesia, Galicia, Slovakia, Poland and Germany in the 1940s and even over the course of the past five hundred years.

The ethnic diversity here is similar to certain regions of Western Europe, occupied by minorities such as the Scots, Welsh, Irish, Bretons, Provençales, Corsicans, Alsatians, Lorraines, Catalans, Sicilians etc. But whereas it took almost a half millennium for conflicts to be resolved in Western Europe, the ethnic and religious tensions of Central Europa have been compressed into a mere century and have been controlled by political remote control mechanisms.

The vernacular architecture of Dobruja is, in a sense, a fossilized record of all these population movements. Some will disappear, like the dwellings of the Turks, German, Tartars and Bulgarians, while the Romanians and Russian Lippovans have adapted their houses to the changing times. The 900,000 strong Romanians, as well as the Aromanians, have demonstrated that their native traditions and mode of life can be adjusted to meet changing circumstances.

Located in the Carpathian - Danube region of southern Central Europe, Dobruja constitues a link with the Balkan peninsula and the eastern Mediteranean on the one hand, and the northern Pontic steppes on the other. But its unusual architecture is by no means unique. The scarcity of timber has resulted in the use of similar earth/clay

building materials, heating/cooking systems, pit houses with straw or reed roofs, and dwellings or cellars cut into loess deposits, throughout Central Europe. They may be found throughout low-lying districts such as Banat in Romania, Voivodina in Serbia, the Danube-Tiza plain in Hungary, and southern Slovakia.

The environment and history af the area, which includes te presence of the Turks for three centuries (Mohacs in 1526, Buda Pashalyk or Turkish Hungary in 1560, and the Vienna siege in 1683), have combined to create an ethnic mosaic. Here there is also an assortment of Slav branches, German and Swiss colonists brought in by the Habsburgs during the 18th and 19th centuries, Romanians, Greeks, Aromanians, Hungarians, remnants of the fierce Cumans and their cousins the Jazyges, Armenians, and a great number of Gypsies and Jews, some of them fully magyarized.

In this region of Central Europe the Catholic empire of the Habsburgs formed a symmetrical counterpart to the Orthodox empire of the Romanov Czars, under whose shadow lay Dobruja.

Stockbridge, Massachussetts
(27th June, 1993)

BIBLIOGRAPHY

CONSTANTINESCU-MIRCEŞTI, C. D.
1939 - Un sat dobrogean, Ezibei. Bucureşti, 1939.

FOCŞA, Gheorghe
1955 - "Elemente decorative la bordeiele din sudul regiunii Craiova". Studii şi cercetàri de istoria artei, n° 3-4, Bucureşti.

JANECKE, Wilhelm
1918 - Dar Rumänische Bauern- und Bojarenhaus; Bucureşti, 1918.

KANITZ, Frantz
1882 - La Bulgarie danubienne et le Balkan. Paris.

KOZUKAROV, Georgi
1956 - "Dobrudjanskata kâšta". Kompleksna naučna ekspedicija prez 1954 godina. Sofia.

MARCU, Liviu
1967 - "The Tartar Patriarchal Community in the Dobrudja and its Disintegration. (First Half of 20th Century)". Revue des études sud-est européennes, tome V, n° 3-4, Bucureşti.

MARTONNE, Emmanuel de
1902 - La Valachie. Paris.

MIHAILESCU, Vintilà
1935 - "Une carte de l'habitat rural en Roumanie". Buletinul societàţii regale române de geografie. Vol. LIII, Bucureşti.

MUŞAT, Ion
1938 - Istoricul oraşului Cernavodà. Bucureşti.

PETRESCU, Paul
1958 - "Casa cu foişor ţàràneascà la Romàni". Studii şi cercetàri de istoria artei, n° 3-4, Bucureşti.

1961 - "Pomul vieţii în arta popularà din România". Studii şi cercetàri de istoria artei, n° 1, Bucureşti.

1963 - "Observation on folk art in Timoc". Revue des études sud-est européennes, n° 3-4, Bucureşti.

1964 - "Les constructions circulaires des paysans roumains". Actes du VI-e Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, Paris.

1964 - "Solar Signs in Folk Art in Rumania". Revue roumaine d'histoire de l'art, tome 1, n° 1, Bucureşti.

1972 - "Holz und Stein in der Bäuerlichen Baukunst in Rumänien". Revue roumaine d'histoire de l'art, tome 2, Bucureşti.

PETRESCU, Paul and Paul H. STAHL
1957 - "Inrâuririle vieţii sociale asupra arhitecturii ţărăneşti dobrogene". Studii şi cercetări de istoria artei, n° 1-2, Bucureşti.

PITTARD, Eugène
1917 - La Roumanie. Valachie, Moldavie, Dobroudja. Paris.

SASSU, Iulian
1929 - "Istoricul comunei Inanceşme". Analele Dobrogei, Cernăuţi.

STAHL, Paul H.
1958 - Planurile caselor româneşti ţărăneşti. Sibiu.

1967 - "Zum Bauernhaus der Donauebenen im 19. Jahrhundert". Deutsches Jahrbuch für Volkskunde, vol. 13, Berlin.

1972 - "L'habitation enterrée dans la région orientale du Danube (XIX-e et XX-e siècles). L'Homme, XII, Paris.

1991 - "Maison et groupe domestique étendu. Exemples européens". Armos; Timitikos tomos, Thessalonique.

STANCULESCU, Florea, Adrian GHEORGHIU, Paul PETRESCU, Paul H. STAHL
1957 - Arhitectura populară românească. Dobrogea. Bucureşti.

1959 - Arhitectura populară românească. Regiunea Bucureşti. Bucureşti.

STOIAN, Alexandru
1935 - Caramurat Ferdinand. Monografie. Constanţa.

STOICA, Georgeta
1974 - Arhitectura interiorului locuinţei ţărăneşti. Râmnicu Vâlcea.

URSACHESCU, V.
1910 - Monografia comunei Nalbant din judeţul Tulcea. Tulcea.

VACARELSKI, Christo
1964 - Dobrudja. Material zur gegenständlichen Kultur der Bulgaren in der Dobrudja während der Periode des Kapitalismus. Sofia.

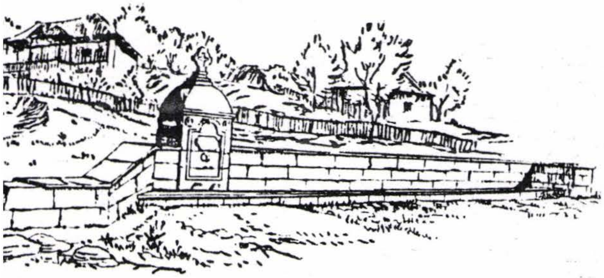
Drawings: Mircea Possa, Yvonne Faur, Tudor Oteteleşanu
Photos: St. Butak, Florea Stănculescu, Ioan Sturza

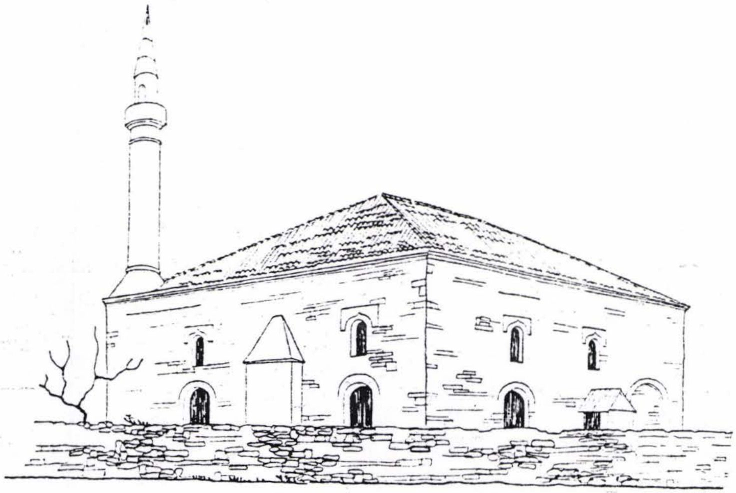
in

Florea Stănculescu, Adrian Gheorghiu, Paul H. Stahl, Paul Petrescu

ARHITECTURA POPULARA ROMANEASCA. DOBROGEA

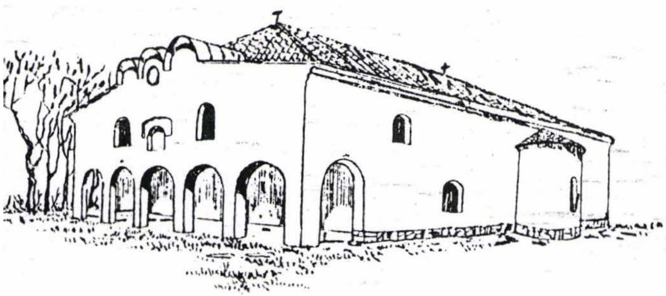
Bucureşti, 1957, Editura Tehnică

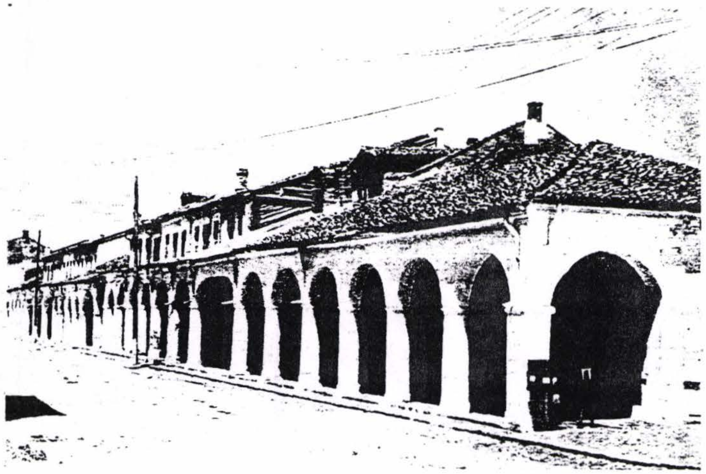


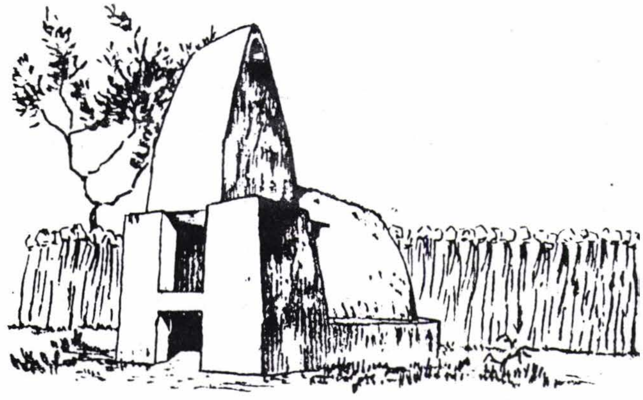


(left) CANLIA: drinking fountain and a long stone groove for watering horses and cattle
BABADAG - The old mosque of the former mediaeval Turkish capital of Dobruja

(left) ISTRIA: Romanian orthodox church, mediterranean influence
TULCEA: Turkish bazaar





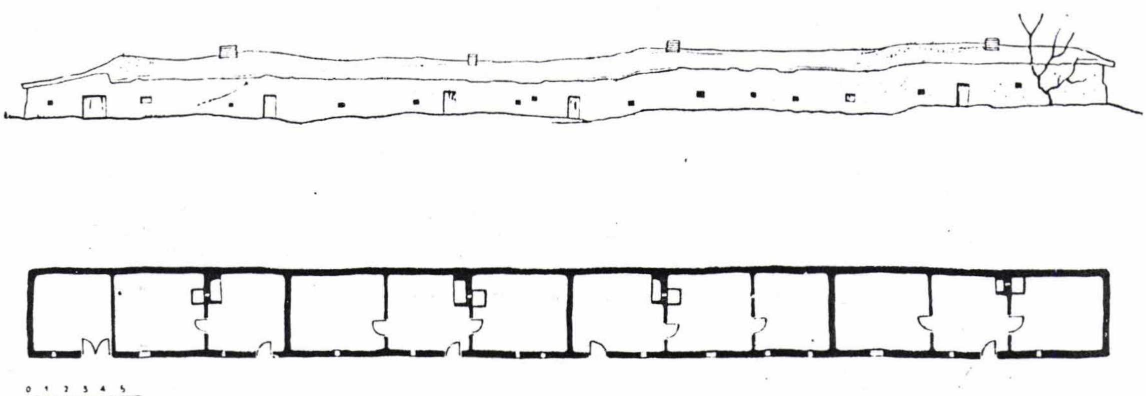


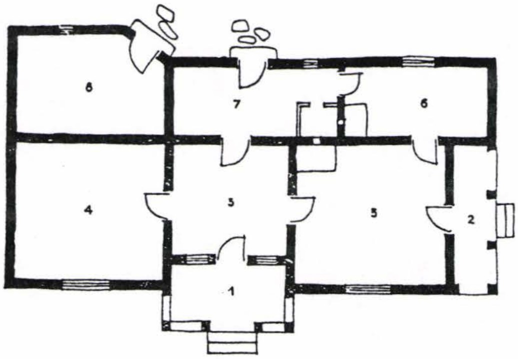


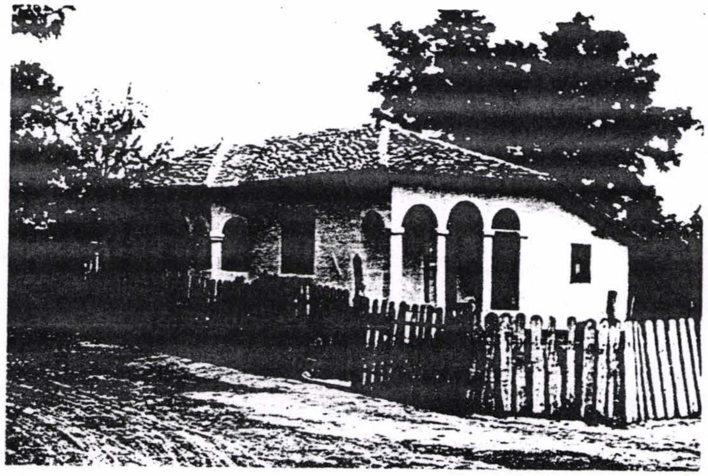
ILGANII DE JOS: a clay bread-oven with a chimney

CHILIA VECHE (in the Danube Delta)
Romanian household with stable, bread-oven and maize store

IZVORUL MARE: a clay Tartar house for four kindred families, each unit having a central hall with a fire-place and two bedrooms one of them provided with a blind-stove.

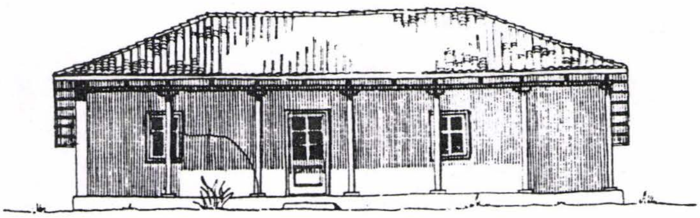


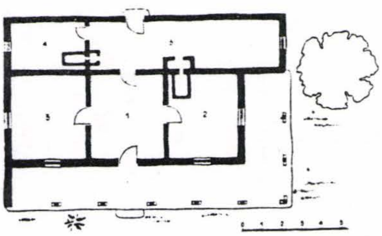


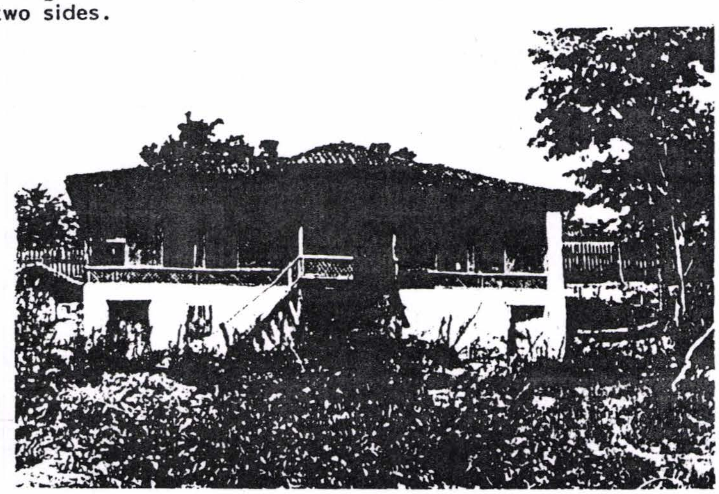


CRUCEA: new Romanian house: 1- balcony; 2- low terrace ("prispa"); 3-hall; 4-guest room; 5-bed room with blind stove; 6-summer kitchen; 7-hall with fire place; 8-stable.

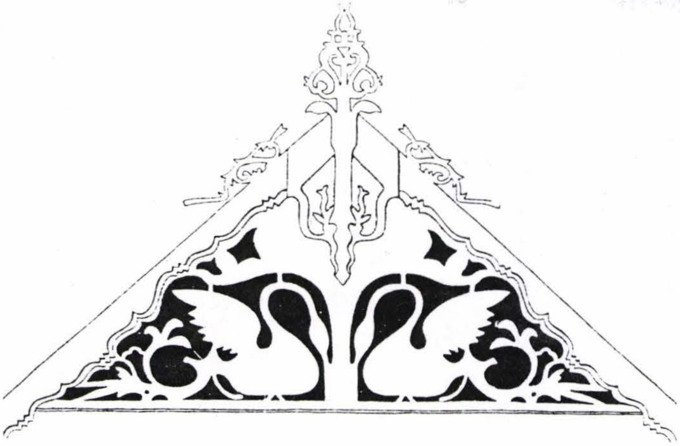
COMANA: Romanian house of the first quarter of the 20th century: 1-hall; 2-bedroom with blind stove; 3-former guest- or living room, in the 50' storage room; 4-"iatak", small room with blind stove for the elderly; 5-"tinda" (hall) and dinning room with two fire places and chimney. "Prispa" - a portico on two sides.



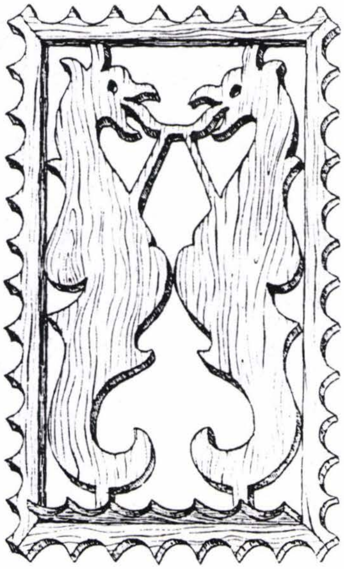




NEGURENI: Romanian two store house (end of the 19th). Ground floor: kitchen (on left), wine cellar (on right). First floor: central big hall provided with two fire places and chimney, a bedroom and a guest- living room. Portico with posts and low balustrade linked to a front balcony provided with a staircase. Four slopes roof covered with pantiles.

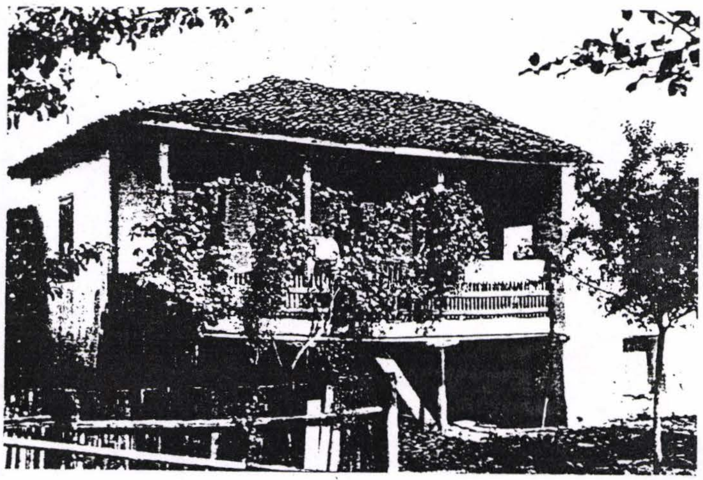


SLAVA CERCHEZA: Russian lipovan house
Afronted swans at the basis of a kind of "modern art" tree of life



MAHMUDIA: Russian lipovan fisherman house
Attic small window with a pattern of sea-horses





MAHMUDIA: Russian Lipovan fishermen house (end of the 19th century)
tico; central hall with fire place; two bedrooms with blind stoves. The left side of the ding is an additional storage room of tools and a cellar for wine. Reed covered roof and reed fence.

BABADAG: A two store Turkish house (end of the 19th century)
On the right, partly demolished. Upper level: portico with a low railing and oak carved posts; central hall, two bedrooms. Ground level: kitchen, cellar, storage room. A pantile four slopes roof.

M U N T E N I A *

Le pays de la montagne

Paul H. Stahl

Parmi les nombreux problèmes qui auraient pu être présentés j'ai choisi celui de la région appelée Muntenia, liée aux débuts de la vie d'Etat roumaine. Cette province, appelée Valachie par les Français, comprend deux régions, la Grande Valachie ("Muntenia") et la Petite Valachie ("Oltenia"); elle est située au sud de la Roumanie. Le choix du sujet n'est pas du au hasard; en effet, le but de ma communication est en même temps d'expliquer la formation initiale de cette région et de mettre en lumière une des idées de base de l'école sociologique roumaine, c'est-à-dire l'étroite relation qui unit l'ensemble des sciences sociales.

Que signifie Muntenia? Les réponses donéees à cette question (1) sont presque toutes basées sur des matériaux roumains. La littérature comparée, la lingvistique, ou l'histoire de l'art par exemple - ont compris depuis longtemps qu'on ne peut bien comprendre les problèmes de la vie sociale et culturelle roumaine en se limitant aux données roumaines et qu'il faut leur ajouter les informations recueillies ailleurs en Europe. Le regard comparatif est trop souvent absent dans les études d'histoire et de sociologie. J'ajoute donc des informations faites ailleurs en Europe aux informations fournies par les matériaux roumains, dans l'espoir qu'ainsi je pourrai expliquer certaines structures anciennes des sociétés roumaines, celles de la Muntenia par exemple. Le temps dont je dispose ne me permet pas de développer mes idées, mais seulement de proposer quelques explications, quelques hypothèses.

*

Il y a maintenant exactement quarante années lorsque je me suis rendu compte pour la première fois qu'il s'agit d'un problème passionnant dont la réponse ne peut être obtenue seulement dans les pages des livres. Ensemble avec le professeur Paul Petrescu, je me trouvais à Suceava, à l'occasion de la fête de Saint Jean le nouveau, dont les reliques se trouvent dans cette localité. Je savais (par les leçons de mes professeurs Dimitrie Gusti et Henri H. Stahl) que la sociologie ne peut pas être faite assis dans un fauteuil derrière son bureau, mais en allant observer directement la vie. Arrivés à Suceava nous nous attendions à trouver de nombreux habitants originaires de la Bucovine (dont la ville de Suceava est la capitale), et tout autant d'habitants venus des régions de plaine voisines. Les participants ont commencé à arriver la veille de la fête, car le jour commence pour les chrétiens (de même que pour les israélites ou les musulmans) la veille. Les gens dormaient dans les charettes, sur l'herbe dans la cour de la Métropolie, ailleurs aussi.

Le matin notre surprise a été grande. Les vêtements étaient encore à ce moment (1954) fortement respectés, chacun étant vêtu des habits caractérisant sa région, et

* Communication faite lors de la réception à l' Académie roumaine (août 1994).

ceci surtout lors des grandes fêtes religieuses ou de la fréquentation des églises. Or, si les paysans originaires de Bucovine étaient les plus nombreux, un peu plus de la moitié, le habitants des plaines voisines étaient plutôt rares; par contre, on remarquait la présence massive des paysans venus des deux régions voisines du Nàsàud et du Maramureş, situées de l'autre côté des Carpathes, en Transylvanie. Comment cela était-il possible? Quelles relations si solides les avaient poussés à venir ici vénérer un saint lié à l'histoire du nord de la Moldavie?

Ces relations des habitants situés sur les deux versants des Carpathes rappellent l'arrivée du Maramureş, pour rejoindre le nord de la Moldavie, du prince fondateur Dragoş, au 14-e siècle; ensuite, l'arrivée de son successeur Bogdan, venu lui-aussi du Maramures pour fonder la principauté indépendante de la Moldavie. Les deux avaient traversé les montagnes s'installant dans une position symétrique par rapport à celle d'où ils étaient partis. S'ils voulaient échapper à la tutelle de la couronne magyare, pourquoi s'étaient-ils arrêtés là? pourquoi n'étaient-ils pas allé plus loin dans la plaine? Et pourquoi les princes fondateurs de la Muntenia aussi s'étaient arrêtés au début dans le voisinage immédiat de la montagne et vis-à-vis de la région d'où ils étaient partis? Pourquoi plus tard les colons d'origine allemande installés dans le sud de la Transylvanie avaient eux-aussi traversé les Carpathes pour s'installer au sud des montagnes, marquant leur présence par l'église construite dans la ville de Câmpulung? Pourquoi les principales foires et villes médiévales de la Moldavie (Suceava, Baia, Ràdàuţii, Târgu Neamtului) étaient situées à l'origine près des montagnes? villes conservant elles-aussi le souvenir d'une présence germanique? Pourquoi en Valachie les villes principales des origines, Câmpulung et Curtes de Argeş, étaient situées toujours près de la montagne? Pourquoi dans les deux provinces roumaines (Moldavie - Moldova et Muntenia) les capitales vont descendre dans la plaine bien des siècles plus tard?

D'autres questions sont venues s'ajouter à ma réflexion, posées par les choses que je pouvais voir en parcourant les diverses régiosn du pays. Comment expliquer que les bergers transylvains n'ont jamais tenu compte des frontières d'Etat qui courraient le long des Carpathes? Pourquoi les "ungureni" (roumains originaires du sud de la Transylvanie) s'étaient-ils installés au sud des Carpathes dans une position symétrique par rapport à celle qu'ils occupaient au nord des montagnes, se comportant comme "chez eux" et conservant des relations étroites avec les regions d'origine? Pourquoi les maîtres constructeurs de maisons, originaires du département du Gorj (situé au sud des Carpathes) construisaient des maisons dans des villages situés au nord des Carpathes, et non pas dans les régions immédiatement voisines des départements de Vâlcea et de Mehedinţi? Pourquoi les plans des maisons les plus archaïques du département de Gorj, se retrouvent parmi les maisons situées au nord des Carpathes, dans le département de Hunedoara et non pas dans les départements voisins situés au sud des Carpathes?

*

Les informations sont nombreuses qui peuvent laisser croire que les montagnes constituent une barrière infranchissable, et qu'ils sont donc destinés à devenir une

frontière. En effet, les Carpathes séparaient les principautés roumaines du sud et de l'est des montagnes du royaume hongrois, plus tard de l'empire autrichien, qui administraient les régions roumaines de la Transylvanie. Si on regarde l'ouest européen, vers l'Italie par exemple, on constate que le point le plus haut, Brenero, est situé sur la frontière séparant l'Italie de l'Autriche; en arrivant du sud, on monte et on se trouve en Italie, on descend et on est en Autriche. Si on monte à partir de la France, le point le plus haut est situé sur la frontière; on descend, et on se trouve en Italie. Il en est de même pour lee Pyrénées,on monte et on est en France, on descend et on est en Espagne. Les cimes des montagnes constituent donc une frontière séparant deux Etats.

La situation apparaît différente si on remonte le cours de l'histoire. Les Pyrénées deviennent une frontière entre la France et l'Espagne au 16-e siècle, car plus tôt diverses formations étaient situées à cheval sur les montagnes; la Navarre par exemple occupait les deux versants des Pyrénées. La montagne n'était pas une frontière, mais au contraire, un point de réunion, il était le centre même d'un Etat. Il en était de même avec les Alpes séparant la France de l'Italie; le Dauphiné, la Savoie (plus tard le Piémont) étaient à cheval sur la montagne. La Savoie, pendant longtemps avait ses frontières là où commençait la plaine, au sud, comme si là commençait un autre monde. Vers l'est, dans les Alpes séparant l'Autriche de l'Italie, il y a le Tyrol, formation sociale stable, qui traverse les siècles et qui est située des deux côtés des Alpes, englobant au sud la ville de Trento. De même que dans les Alpes qui séparent l'Italie de la France, vit au sud une population d'expression française, dans le Tyrol vivait et vit encore une population qui parle l'allemand des deux côtés des montagnes.

Nous avons donc:

a) d'un côté la montagne-frontière, qui sépare des Etats importants et relativement modernes; l'Etat centralisé français avec la capitale à Paris a une frontière qui avance le long des Pyrénées le séparant de l'Etat centralisé espagnol, avec la capitale lointaine à Madrid; il en est de même pour les deux autres cas cités, franco-italien ou italo-autrichien, ou des capitales situées loin des montagnes ont des frontières qui courent le long des montagnes.

b) Il y a des Etats plus petits, plus anciens, ayant des caractères archaïques, aujourd'hui disparus, qui étaient situés à cheval sur la montagne administrant des régions situées sur les deux versants.

*

Le nom de Muntenia suggère deux idées liées à la notion de montagne (en roumain "munte") il suggère d'abord une région de montagne. Pour le connaisseur, il suggère la présence d'une société qui vit dans une région de montagne et a une organisation économique basée essentiellement sur la montagne. Existe-t-il ailleurs en Europe des situations semblables?

En Ecosse, au nord de l'île britannique se trouve la région des Highlands - le pays haut; ici aussi le nom semble indiquer une réalité géographique, mais le connaisseur sait qu'elle abritait les clans écossais dont la présence active est signalée jusqu'au 18-e siècle (2). Dans les Pyrénées on trouve la formation appelée "Les sept

vallées du Labéda"; le nom usuel donné par les habitants à cette région est"la montagne" (3). Pour l'observateur superficiel le nom indique une région de montagne; pour les habitants de la région il indique une formation sociale archaïque installée sur les montatgnes.

Plus près de la Roumanie, dans la Péninsule Balkanique il y a la "Crnagora" "noire montagne", le Monténégro slav. Il s'agit d'une région tribale devenue un petit Etat au 19-e siècle. Plus au sud il y a la région albanaise habitée toujours par des tribus qui fonctionnaient encore sous cette forme au 20-e siècle (5); la montagne est appelée "mali" et la région s'appelle "Malesije", nom qui, selon le franciscain et le juriste Valentini (6) est l'équivalent du nom de Muntenia. - Encore plus au sud, au nord de la Grèce, il y a la région de la Zagorochoria - "les villages de la montagne", qui avait conservé une certaine autonomie administrative dans le cadre de l'empire ottoman (7). Je l'ai parcourue rencontrant partout des habitats solides, avec des maisons en pierre, construites et habitées par des gens fortunés et actifs.

*

Quelles sont les formations supra-villageoises, ou les confédérations tribales ayant fonctionné dans ces régions de montagne européennes, formations dont les exemples peuvent être multipliés? Les informations dont je dispose aujourd'hui sont d'une richesse et d'un intérêt surprenants; je cite succintement quelques exemples.

Les Pyrénées par exemple sont aujourd'hui bien connus; partout ont fonctionné des confédérations de vallée, dont quelques-unes ont survêcu. Du côté de l'Espagne, la vallée qui semble être organisée selon les modes les plus archaïques, est celle de Val di Roncal (8); chaque village a ses terres agricoles et ses parties de montagne communautaires; ensemble, tous les villages de la vallée possèdent en commun les montagnes les plus hautes. Paysans non-asservis, ils s'administrent seuls: une "junta general" - assemblée générale réunit les représentants élus des villages. On retrouve les mêmes formes d'organisation du côté français; je choisis uniquement le cas des "7 vallées du Labéda". L'historien Jean Bourdette (9) publie des documents particulièrement intéressants qui concernent ces vallées: chacune comprend plusieurs unités sociales, appelées "bic", chaque bic comprenant plusieurs villages. A tous les niveaux, de village, de bic, de vallée, de confédération de vallées, on trouve des fonctionnaires élus par les habitants; lors de la discussion des problèmes communs ils se réunissent dans la petite ville d'Argelès, située vers la partie inférieure de la région. Les fonctionnaires (élus deux par deux pour chaque village) sont appelées "cossous" - consuls, nom que j'ai retrouvé dans les Alpes italiennes aussi (10).

L'organisation similaire fonctionnant sur les deux versants des Pyrénées est basée sur une vie sociale similaire; la coutume locale (telle qu'elle est présentée par le juriste Lagrèze - 11) est fortement semblable, ce qui est confirmé par les recherches contemporaines des anthropologues (12).

Un autre historien, Brutails (13) décrit l'organsiation d'un petit Etat pyrénéen, l'Andorre, qui survit et qui dépend de la double autorité espagnole et française. Autour d'une petite ville-capitale se réunissent les habitants des 6 vallées andoranes selon les principes égalitaires cités plus haut.

Par-dessus ces anciennes structures sociales basées sur les vallées et les confédérations de vallées, dont l'origine se perd dans le passé, viennent s'installer des petits Etats à cheval sur la montagne. Plus tard, les Etats centralisés de la France et de l'Espagne divisent la région en deux, mais les nécessités impérieuses de l'économie locale les empêchent. Les habitants des deux versants des montagnes devaient comme par le passé s'entendre pour que leur vie économique puisse se dérouler normalement; or, cette situation ne pouvait pas être réalisée sans un contact et un accord permanents entre les vallées françaises et celles espagnoles. Celui qui a le mieux compris ces impératifs locaux les décrivant avec précision, est le géographe Henri Cavaillès qui prouve que la vie commune du passé a continué malgré l'apparition de la frontière nouvelle séparant les deux Etats. Les Pyrénées ne sont pas des montagnes sombres, inaccessibles, inhospitalières, mais au contraire offrent de nombreux endroits favorables à la vie. Je cite Cavaillès: "Entre le royaume de France et le royaume d'Espagne, il a existé pendant les trois siècles de l'ancien régime une fédération pyrénéenne. Ce fut un Etat singulier qui n'eut ni capitale, ni gouvernement, ni armée, mais qui posséda des frontières, un droit public, une politique et des adversaires. Il reposait sur tout un ensemble d'accords permanents conclus entre vallées françaises et vallées espagnoles et que l'on appelait lies et passeries, traités d'alliance et de paix" (14). J'ajoute que la plus ancienne population de l'Europe, les Basques, ne vivent pas d'un côté ou de l'autre des Pyrénées, mais des deux côtés. Moins nombreux en France, ils avançaient jadis aussi du côté français loin dans la plaine. Les Pyrénées étaient par le passé le centre de leur vie sociale.

Combien ces situations rappellent-elles les situations des régions habitées par les Roumains, où les frontières des Etats et même des empires n'ont pas pu empêcher les gens vivant près de la montagne de continuer une vie commune, de se rencontrer, de travailler ensemble, de monter sur les mêmes montagnes et vers les mêmes pâturages, fêtant là les mêmes "nedei", fêtes qui viennent d'un passé lointain.

Un historien italien, Roberto Celli (15) publie une précieuse monographie d'une formation pré-étatique située dans les Alpes au nord de l'Italie. Trois vallées, chacune avec ses villages et ses possessions communautaires, s'associent avec la ville de Bormio, située vers la partie basse de la région. Ensemble elles donnent naissance à une structure sociale basée sur les assemblées de ce que les documents italiens appellent "buoni homini anziani" (16) noms qui rappellent en tout l'expression roumaine "oameni buni şi bàtrâni" (17). Cette petite confédération traverse les siècles, a divers maîtres, mais continue sa vie basée sur la coutume, même si à partir d'un certain moment la coutume est mise par écrit.

Le sociologue et l'économiste belge Emile de Laveleye (18) décrit les diverses formes prises par les communautés européennes ou extra-européennes; lors de la présentation des "allmend" suisses, il décrit entr'autres celui du canton d'Uri, la plus archaïque; les formes de propriété locales, les droits des maisnies, rappellent souvent ceux du pays roumain de la Vrancea, tels qu'ils étaient au 18-e siècle (19).

Au Monténégro et dans le nord de l'Albanie survivent des formes de vie tribale disparues depuis longtemps des régions roumaines; interessantes, leur présentation

devrait être accompagnée par d'autres éléments que ceux présentés ici, et je n'insiste pas (20).

*

Si pour l'Occident les documents remontent loin dans le temps et facilitent ainsi le travail du chercheur, la situation est diverse dans l'Est du continent et surtout dans le cas particulier de la Roumanie. La connaissance des formes archaïques pré-étatiques roumaines peut être faite à travers diverses méthodes. Mais avant tout il faut répondre à une question essentielle; est-ce que les montagnes de la Roumanie pouvaient abriter des formes de vie riches? Pouvaient-elles offrir les conditions d'un début de vie d'Etat? Le géographe Ion Conea (21) publie de nombreux travaux parmi lesquels quelques-uns constituent des contributions essentielles à l'histoire roumaine. Voulant expliquer l'origine du nom de Muntenia, il cite les hypothèses formulées par les historiens et ajoute: "les historiens qui se sont occupés de ce problème n'ont pas considéré en même temps son aspect géographique..." (p. 146). Il cite diverses théories et retient une phrase tirée des écrits de l'un des historiens les plus connus, Xenopol: pour lui, les Carpathes "sont une muraille difficile à franchir" et "à part les deux défilés transcarpathiques utilisés par les deux descentes supposées de colons venus des montagnes pour fonder les pays roumains - les Carpathes se présentent partout ailleurs sous la forme d'une vaste construction de ravins et de précipices parcourus seulement par les jambes agiles et infatigables des chasseurs de montagne" (p. 146). Et Conea continue: "C'est là exactement l'inverse de ce que l'on doit dire des Carpathes" (146). Son article, publié en 1960 n'a pas été - semble-t-il - lu par tous, car des affirmations du même genre peuvent encore être entendues. Les Carpathes sont des montagnes d'altitude moyenne; les Carpathes méridionaux (qui bordent au nord la Muntenia) ne repoussent pas la présence humaine mais l'attirent, la retiennent; ils n'ont pas des pics vertigineux mais portent sur leurs alpages un véritable pays. Les Carpathes sont les montagnes les plus riches en dépressions de toute l'Europe (affirme Conea), dépressions sous-carpathiques, vraies petites plaines intercalées parmi les montagnes, parmi les collines (22)

J'ai parcouru (seul, ou ensemble avec Paul Petrescu) les montagnes, à partir de la ville de Câmpulung en Moldavie, en direction du Maramureş; j'ai fait un parcours parallèle en partant de la région des Dorne; partout des habitats dispersés, des bergeries. J'ai fait la route inverse, du Maramureş, de Poienile de sub Munte, vers la Moldavie, rencontrant les mêmes paysages humanisés, des vallées habitées. Au sud, dans les Carpathes méridionaux, lorsqu'on traverse depuis Dragoslave les montagnes (au sud des Carpathes) vers Bran (au nord), la présence humaine est partout; même sur les lieux par ou passait jadis la frontière séparant l'Autriche de la Roumanie j'ai trouvé dans les années cinquante des fermes paysannes; en partant de Bran vers Moeciu, toujours à travers les montagnes, on rencontre de nombreux habitats, parfois dispersés, parfois compacts. J'ai fait la route de montagne reliant Bran à Zărneşti; les mêmes habitats dispersés, fermes habitées par des éleveurs, intercalées avec des petits lots de cultures. J'entendais en 1956 Ion Conea raconter à Sibiu son parcours à travers les habitats de la région de montagne d'Orăştie, eux-aussi situés sur la

montagne, proches des ruines des anciennes constructions des Daces. J'ai parcouru ensemble avec Valeriu Buturà les montagnes Apuseni, en Transylvanie; partout des habitats d'été, des bergeries, des lots de cultures agricoles jusque tout en haut des montagnes (23).

Combien de petites "Muntenia" ont vêcu jadis dans les montagnes de la Roumanie? Dans le Pinde, les Aroumains aussi devaient avoir eu leurs "Muntenia"; dans l'excellent livre de George Murnu (paru depuis peu par les soins de Şerban Tanaşoca) il y a une description admirable des habitats médîévaux aroumains (24). Ensemble avec un groupe d'étudiants grecs je suis monté à cheval jusqu'au village aroumain de Sirako, le long de la route abrupte creusée dans le roc qu'avait suivie au 19-e siècle le voyageur anglais Leake (25); à un certain moment la route s'ouvre largement, devant mes yeux se présentant une plaine longue de presque deux kilomètres. La surprise était le fait que cette plaine était composée de terrasses, signe évident de la pratique d'une agriculture importante. Abandonnée aujourd'hui, la plaine était devenue le pâturage de centaines de chevaux du village; le village lui-même était un habitat riche, avec des maisons construites en pierres de taille, avec trois églises, bien plus riche que les villages grecs de la vallée voisine. A deux heures de marche il y avait un autre village aroumain, Càlarlâi (appelé par les Grecs Kalarites), construit de la même manière, avec une église datée de la fin du 16-e siècle. L'image de pauvres bergers parcourant les montagnes en compagnie de leurs moutons et dormant dans des tentes souffrait un puissant démenti.

*

Parmi les anciennes formations pré-étatiques romaines plusieurs ont été définies à travers diverses méthodes. Il y a d'abord l'unique "république" paysanne (comme l'appelait le prince savant roumain du début du 18-e siècle - Dimitrie Cantemir), celle du "pays" de la Vrancea; elle est connue à travers les documents historiques de même qu'à travers la recherche sociologique contemporaine (26). La connaissance de ce "pays" est précieuse aussi à cause du fait qu'il s'agit d'une formation qui constitue une marche intermédiaire entre les structures tribales et celles villageoises ultérieures, et aussi parcequ'elle permet de situer les structures sociales roumaines entre celles orientales et occidentales de l'Europe.

Une deuxième méthode a été utilisée par Radu Popa; les documents écrits de même que les fouilles archéologiques lui ont permis de prouver l'existence de véritables confédérations villageoises de vallée et même un début de confédération de vallées, également pour le Pays du Haţeg et pour le Maramureş (27).

Enfin, la troisième méthode est celle basée sur l'analyse des anciennes structures territoriales villageoises. Henri H. Stahl l'appelait "archéologie sociale"; la vie du passé laisse ses empreintes sur le territoire, empreintes qui survivent même après la disparition des structures sociales qui leur ont donné naissance. L'exemple qu'il présente est celui du Pays de l'Olt (28); l'organisation territoriale locale ne peut pas résulter du hasard, car elle est logiquement structurée; en même tèmps, elle ne pouvait pas être faite sans l'existence d'une organisation politique surveillant l'ensemble de l'opération. Certes, l'analyse poussée des structures villageoises territoriales met en

lumière encore d'autres ensembles territoriaux, résultant d'autres opérations voulues et conduites par des organisations politiques. Le fait que les limites des territoires villageois étaient déjà précisées avant les premiers documents écrits, attestent de leur ancienneté en même temps que de la présence de formations sociales supra-villageoises avant la constitution des premières principautés roumaines médiévales.

La Muntenia roumaine est donc l'un des exemples des formations de montagne européennes, structurées de la même manière, vivant dans des conditions similaires. La Muntenia roumaine, en tant que formation politique-territoriale, n'est pas composée à ses origines de possessions situées au nord et au sud des Carpathes, et séparées par des montagnes sauvages (29). Au contraire, ici comme ailleurs en Europe, la Muntenia des Carpathes méridionaux avait comme centre vivant, essentiel, la partie montagneuse. La montagne ne sépare pas, elle rassemble; elle offre de bonnes conditions de vie pastorale et aussi agricole, facilitant l'apparition des formations politiques. La montagne est un endroit de réunions religieuses, les sommets sont sacrés, comme ils l'étaient certainement en antiquité aussi (30).

Un ensemble de ces petites formati ons sociales basées sur les confédérations villageoises de vallée ou de "pays" doivent avoir fonctionné ici aussi. Etaient-elles hiérarchisées? Avaient-elles comme en Occident des fonctionnaires élus, ou au contraire héréditaires, à vie? Ont-elles été égalitaires? Des seigneurs d'origine locale étaient-ils présents? Le Pays de la Vrancea (au moins durant les derniers siècles) était égalitaire (31).

*

Je conclurai en insistant sur un aspect théorique signalé au début de mon exposé et qui est mis en lumière par les pages qui précèdent. Les noms des auteurs cités ont été choisis de telle manière qu'ils mettent en évidence la variété de leur formation scientifique. En effet, les auteurs ayant étudié les communnautés du passé appartiennent à diverses sciences sociales: à l'histoire, à la sociologie, au droit, à l'économie, à la géographie (d'autres disciplines peuvent aussi être citées) (32). Une question comme celle qui est posée par le nom et la formation de la Muntenia ne peut pas être résolue par l'utlisation des informations fournies par une unique discipline, mais par leur ensemble. Ce caractère interdisciplinaire et d'ensemble des sciences sociales (qui ne conteste aucunement l'utilité des sciences sociales particulières) trouve une formulation théorique systématique dans les travaux de Dimitrie Gusti et ensuite dans ceux de Henri H. Stahl. Les premières études faites dans cet esprit et utilisant également les informations historiques et celles de sociologie datent des années vingt et concernent le pays de la Vrancea (33).

Cette idée allait faire un long chemin et s'imposer sur le plan international. Dans les années soixantedix j'assistais aux efforts couronnés de succès de l'historien Jacques le Goff (alors président de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris) de favoriser la collaboration de l'anthropologie historique avec celle sociale.

J'ai cité des noms de savants roumains; tous ils ont travaillé au carrefour de plusieurs disciplines, cueillant leurs informations dans l'ensemble des sciences sociales (34). En 1943, Dimitrie Gusti (alors président de l'Académie roumaine) présentait sa

communication consacrée aux unités sociales, publiée la même année; à cette occasion il insistait sur le caractère d'ensemble des sciences sociales et donnait un nom à cette science consacrée à "l'homme social" - "anthropologie sociale" (35).

NOTES

1) Ion Conea décrit les principales théories concernant l'apparition du nom de Muntenia dans une étude magistrale: "Interprétations géographiques dans l'histoire du peuple roumain. Une question encore indécise; l'origine du nom roumain de la Valachie 'Muntenia' ", parue dans un Recueil d'études géographiques concernant le territoire de la Républque Populaire Roumaine (publié à l'occasion du XIX-e Congrès international de géographie de Stockholm, 1960). Bucarest, 1960.

2) La littérature de la question est riche; je choisis deux titres qui présentent l'ensemble de la région: William F. Skene - The Highlanders of Scotland; Londres, 1837, 2 vol. Charles Rogers - Social Life in Scotland from Early to Recent Times. Londres, 1971, 2 vol.

3) Jean Bourdette - Annales des sept vallées du Labéda. Argelès-en-Labéda, 1898, 3 vol.

4) On peut consulter utilement l'ouvrage du géographe Jovan Cvijić - La Péninsule Balkanique; Paris, 1918. Une description détaillée de la vie sociale dans Mary Edith Durham - Some Tribal Origins, Laws and Customs; Londres, 1928.

5) La bibliographie de la question dans mon ouvrage "Terra, società, miti nei Balcani"; Messina, 1993.

6) Giuseppe Valentini - Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese. Firenze, 1956, p. 91 sq.

7) D. A. Zakhytinos - "La commune grecque. Les conditions historiques d'une décentralisation administrative". L'Hellénisme contemporain, Athènes, 1948.

8) Ramon Violant y Simorra - El Pirineo espanol. Madrid, 1936, pp.337 sq.

9) Op. cit.

10) Massimo Guidetti, Paul H. Stahl - Un'Italia sconosciuta. Comunità di villaggio e comunità familiari dell'800. Milano, 1976.

11) G. B. de Lagrèze - Histoire du droit dans les Pyrénées. Paris, 1867.

12) Par exemple dans le volume collectif intitulé: Los Pirineos. Estudios de antropologia social e historia. Madrid, 1986.

13) J. A. Brutails - La coutume d'Andorre. Paris, 1904. Ou encore, l'étude du géographe Salvador Llobet - El medio y la vida en Andorra. Estudio geografico. Barcelona, 1947.

14) Henri Cavaillès - "Une fédération pyrénéenne sous l'ancien régime. Les traités de lies et de passeries". Revue historique, CV, premier fascicule, Paris, 1910, p. 1. On doit citer aussi une autre de ses publications: La vie pastorale dans les Pyrénées des Gaves, de l'Adour et des Nestes. Etude de géographie humaine. Paris, 1931.

15) Longevità di una democrazia comunale. Le istituzioni di Bormio dalle origini del comune al dominio napoleonico. Udine, 1984.

16) Camilo Giardina - "I boni homines in Italia". Rivista di storia del diritto italiano, 1-2, 1932.

17) Paul H. Stahl - "La fonction de vieillard. Quelques exemples de l'Europe Orientale". Estudos em homagem a Ernesto Veiga de Oliveira; Lisabona, 1989.

18) Emile de Laveleye - De la propriété et de ses formes primitives. Paris, 1901.

19) Henri H . Stahl - Nérej. Un village d'une région archaïque. București, 1939, 3 vol.

20) Paul H. Stahl - Terra società...

21) Op. cit.

22) Voir aussi la monographie exemplaire signée par E. de Martonne - La Valachie; Paris, 1902.

23) Consulter par exemple son étude "Sisteme de cultură în Munții Apuseni"; Apulum, VIII, Alba Iulia, 1971.

24) George Murnu - Studii istorice privitoare la trecutul românilor de peste Dunăre. București, 1984 (sous la rédaction de Șerban Tanașoca).

25) William Leake - Travels in Northern Greece. London, 1835, vol. 1, pp. 274 sq. Il cite entr'autres les cultures de blé du village de Kalarytes qu'il désigne du nom de "ville"; les vignobles et les légumes étaient également cultivés.

26) A part l'ouvrage cité de Henri H. Stahl, on doit rappeler son autre ouvrage en trois volumes: Contribuții la studiul satelor devălmașe românești. Le premier volume (București, 1958) présente entr'autres le pays de la Vrancea (le chapitre "Complexul teritorial al confederației vrâncene").

27) A part deux monographies, consacrées l'une au Pays de Hațeg, l'autre au Maramureș, Radu Popa publie un article spécial sur les confédérations de vallée de ces deux régions: "Formations social-territoriales aux débuts des Etats roumains"; Etudes roumaines et aroumaines, I, Paris-Bucarest, 1990 (sous la rédaction de Paul H. Stahl).

28) Contribuții..., vol. I, le chapitre "Organizațiile confederale de ocol". Du même auteur - Studii de sociologie istorică; București, 1972, chap. IV.

29) D'autres ouvrages de Ion Conea traitent des habitats de montagne, comme par exemple: "Așezări de înălțime în Carpații Meridionali. Așezările din plaiul Bumbeștilor" (signé ensemble avec D. Bugă); Studii și cercetări de geologie, geofizică și geografie; série "Geografie", tome XVI, nr. 1, 1969.

30) Les sommets étaient sacrés pour l'ensemble des populations européennes, comme ils le sont d'ailleurs en d'autres continents aussi. En Roumanie, les "nedei" de montagne étaient nombreuses; celle située le plus au nord et qui n'est pas signalée par la littérature de spécialité se trouvait près de la frontière avec l'ex-Union Soviétique, en Bucovine, le jour de Saint Elie; je l'ai visitée dans les années cinquante. Les Roumains venus de différents villages montaient sur la montagne; les Houtzoules slaves installés surtout au 19-e siècle par les autorités autrichiennes, y participaient aussi.

31) A cet égard on peut consulter l'ouvrage de Henri H. Stahl - Controverse de istorie socială românească; București, 1969 (le chapitre "Organizarea pe baze cneziale a celor mai vechi state"). De même, le travail plus récent de Ioan Aurel Pop - Instituții medievale românești. Adunările cneziale și nobiliare (boierești) în secolele XIV-XVI. Cluj-Napoca, 1991.

32) A cet égard, voir l'ouvrage cité signé par Guidetti et Stahl, comme aussi d'autres volumes des mêmes auteurs: Il sangue e la terra (Milano, 1976); et Le radici dell'Europa (Milano, 1979).

33) Henri H. Stahl - Documente vrâncene; cărți domnești, hotărnicii, răvașe și izvoade (avec une préface de Nicolae Iorga et en collaboration avec C. D. Constantinescu - Mircești; București, 1929. De même, "Contribuții la problema răzășiei satului Nerej; dreptul obișnuielnic vrâncean"; Arhiva pentru știința și reforma socială, vol. VIII, n°4, et IX, n° 1-3, București 1929 et 1930.

34) Ion Conea par exemple a collaboré intensément avec l'école sociologique roumaine de Bucarest publiant la monographie d'un village (Clopotiva); Radu Popa a utilisé systématiquement les travaux des sociologues et des ethnologues; H. H. Stahl a utilisé les travaux des juristes et des historiens, en mêm temps que ceux des sociologues: Valeriu Butură a collaboré année après année avec les sociologues, et lorsque la sociologie a été interdite, avec ceux formés par l'école de sociologie (travaillant le plus souvent sous le nom d'ethnologues). L'évolution de l'historien Nicolae Iorga et du sociologue Dimitrie Gusti, le premier vers la sociologie, le deuxième vers l'histoire est édifiante; cette évolution est présentée dans les articles de Henri H. Stahl intitulés "Nicolae Iorga et l'école de sociologie roumaine", publiés dans la revue Vatra (1990).

35) "Legile unităților sociale. Comunicare făcută în ședința publică de la 14 Mai 1943"; Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice, III-e série, tome XXV, nr. 23; București, 1943. "...toute réalité sociale concrète est histoire, toute histoire est une réalité sociale concrète, sous la forme d'un processus en devenir... La sociologie, l'histoire, l'éthique et la politique sont des manières diverses de saisir la même réalité sociale concrète..." (p. 17/949). "...notre esquisse d'anthropologie sociale..." (p. 16/948).



Habitat dispersé dans la région de Bran (1954 - photo P. H. Stahl)

COMPTE - RENDUS

SANDRA OTT - Le cercle des montagnes. Une communauté pastorale basque. Editions du CTHS, Paris, 1993, 268 p. Traduit par Tina Jolas.

L'ouvrage de Sandra Ott nous offre l'étude d'une petite communauté pastorale, celle de Saint Engrace (Santa Garazi), située au sud-est de la Soule (Zuberoa), dans les Pyrénées du Pays Basque. Il porte sur un des aspects les plus importants de l'organisation sociale des Pyrénées, les rapports de voisinage. Autrefois, maisnie, voisinage et communaux étaient sur les deux côtés de la cordillère pyrénéenne des institutions fondamentales de l'organisation sociale. Les communauté agro-pastoralees comprenaient leurs rapports sociaux et culturels comme un réseau d'obligations et de devoirs réciproques à tous les niveaux de l'existence. Plusieurs auteurs ont fait de riches apports ethnologiques et théoriques là-dessus (voir par exemple Toulgouat, 1981). Déjà en 1973, Susan Tax Freeman le signalait comme un des thèmes fondamentaux de l'anthropologie européenne.

Sandra Ott a voulu dégager les principes de fonctionnement de ces rapports qui constituent une véritable institution à Sainte Engrace (celle des "premiers voisins").

Mystifiée, non par l'interprétation indigène du "hau" mélanésien comme Marcel Mauss, mais par celle des "santaztarrak", habitants de Sainte Engrace, ("the people of Sainte Engrâce insist, however, that they live not in a valley but in the circle of mountains") Ott a fait un riche travail d'anthropologique symbolique autour de quelques concepts clefs qui rendent compte de l'économie, de la vie sociale, religieuse et culturelle du village ("In Sainte Engrace, I found that üngürü, in the sense of rotation, and aldikatzia are the two fundamental principles wich order two systems of asymetric exchange and a range of other institutionalized forms or co-operation; Preface, VII).

L'auteur étudie Santa Garazi à un moment où la communauté est en train de se transformer. Elle signale quelques traits du processus de changement, mais son but n'est pas de les analyser. Son étude se borne à la société du passé en essayant de saisir la logique traditionnelle des rapports sociaux à l'intérieur de ce cercle qu'il a d'abord créé, défini, limité, enfin construit.

Tout circule en son intérieur comme un grand kula, mais il ne s'agit pas de biens précieux comme les colliers et les bracelets des trobriandais mais d'un circuit où tout bouge de façon rotative et d'où personne n'échappe; voisins, bêtes, nourriture, rituels, croix, près, brebis, fromages, moulins, syndical, toute la vie sociale fait partie de la grande chaîne qui relie la communauté.

Pour rendre compréhensible ce système, Ott a construit un espace rituel bien défini. Santa Garazi est le plus isolé des villages d'une des sept provinces basques, la plus traditionnelle, dans un des peuples les plus mystérieux de l'Europe ("the mystery people of Europe"). Les gens de Santa Garazi sont singuliers, pas comme les autres basques ("manexak"), bizarres ("odd people") et fiers d'être singuliers. Avant la construction de la route qui les relie à Tardets (1913), des rapports sociaux importants s'établissaient à travers les montagnes avec le village navarrais d'Isaba ("the first neighbour village"). A partir de cette date Tardets remplace Isaba dans le rôle de "first neighbour village". Il s'agit donc selon l'auteur d'une société rurale fermée du point de vue géographique, économique, social et culturel. Est-il possible de trouver un cadre plus approprié pour une approche structuro-fonctionaliste?

Alors, si les relations avec l'extérieur sont réduits, si les gens de l'extérieur vivant au village ne s'intègrent pas et si on est considéré bizarre par les autres, il faut se tourner vers le voisin, qui devient plus important que le parent. Ott a bien su construire le cadre conceptuel et présenter tous les éléments qui renforcent et expliquent des rapports de voisinage si étroitement liés, institutionnalisés et ritualisés. La grande chaîne qui unit les voisins à travers l'entraide agropastorale et à travers les réciprocités asymétriques du rituel du pain bénit et des funérailles fonctionne grâce à l'apport rotatif (à tour de rôle) et grâce au soutien réciproque ("ordari") des voisins.

Ott réussit à copmprendre cette communauté souletine à partir de peu de notions ou concepts explicatifs: üngürü - rotation, aldikatzia - à tour de rôle, indarra- force, azia - semence féminine et lehen aizoak - premiers voisins. On pourrait se demander quand même si l'ouvrage concerne les institutions sociales de la communauté, comme le signale l'auteur ou bien, s'il s'agit de l'étude symbolique d'une communauté pyrénéenne à partir de concepts pertinents, tout en oubliant d'autres. Où demeurent les concepts de maisnie ("etxalde" ou "baserri"), d'auzo, de vallée et de communaux, si importants dans les Pyrénées? L'importance que la domus (Montaillou est une république de domus - dira Le Roy Ladurie) a partout dans les Pyrénées, paraît s'évanouir à Santa Garazi. Ni l'auzo, ni la vallée n'existent pas d'après Ott. Il faut reconnaître quand même que ces institutions se font présenter au niveau symbolique dans l'étude du cayolar (l'olha) et de la notion de conception. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le travail de Sandra Ott. Il relève d'une approche symbolique. La perspective indigène (emic), les connotations linguistiques et la recherche d'un ordre culturel sont privilégiés par l'auteur.

Au niveau du terrain, l'apport de l'auteur n'est pas non plus négligeable Elle présente quelques détails importants sur son rôle en tant que femme, chercheur et voisin. Etre accepté dans la société pyrénéenne veut dire être considéré voisin avec les obligations et les avantages de ce statut. Voisin et citoyen sont la même chose. En faisant partie d'un groupe domestique qui l'avait accueillie, Sandra Ott entre dans le circuit des premiers voisins.

L'auteur n'aborde pas la parenté dans son étude, elle le fait ailleurs (1987). Le groupe domestique n'est pas traité non plus de façon exhaustive. La description coïncide en grande partie avec les conclusions de Caro Baroja, Barandiaran, Lafourcade. Le traitement du voisinage est par contre original. Il aborde le cujet comme s'il s'agissait de la parenté. On pourrait assimiler les premiers voisins de Santa Garazi dans leurs rôles au moment des "crisis-lifes rituels" aux parents propres et d'une façon plus élargie aux parents à la mode de bourgogne de Minot (Tina Jolas et alli, 1990). Une différence près, à Santa Garazi les voisins partagent ces tâches avec les parents. Si on approfondit la

terminologie employée, celle-ci rappelle celle de la parenté: échange asymétrique bilatéral, donneurs, preneurs, réciprocité etc. Mais ici il ne s'agit pas de parenté, car la société pyrénéenne privilégie la résidence. L'institution des premiers voisins est un des meilleurs exemples. Cette relation est régie à Santa Garazi par les principes de réciprocité dyadique (ordarizka) tandis que l'aldikalzia("serial reciprocity") est un principe qui encercle tous les voisins dans une chaîne rotative (à tour de rôle).

Sandra Ott ne fait pas non plus une anthropologie du religieux. Son ouvrage, par contre, nous fournit des riches détails au niveau symbolique et du point de vue d'une anthropologie de l'espace. C'est à ce niveau qu'elle traite le phénomène religieux et le rapport de cette société avec le sacré. Le concept clef pour comprendre les pratiques et les croyances religieuses est celui d'indarra - force, une espèce de mana propre à tout ce qui est en contact avec le sacré (choses, personnes). L'auteur signale une série de rituels propres à la culture paysanne européenne (rogations, processions, bénédictions, jours de fête) mais l'analyse est absente. C'est regrettable car, avec le voisinage, la religion est l'un des piliers organisateurs des sociétés paysannes européennes.

Un dernier point mérite d'être signalé, son analyse du syndicat pastoral (olha) et de la notion de conception. Parler de l'olha signifie entrer dans un monde masculin, montagnard ou paissent les troupeaux et oùm on fait le fromage pendant l'été. L'espace féminin reste au niveau de la vallée, du rituel (pain bénit) et de la religion. Selon l'auteur, la cabane montagnarde où les hommes vivent pendant l'été et font le fromage, n'est qu'un miroir de la maison et de la ferme, le miroir renversé de la maison kabile de Bourdieu, mais au contraire. Ici, le pouvoir symbolique est féminin. Faire un bon fromage est signe de prestige. Ce sont les hommes qui le font, mais en le faisant ils reproduisent le monde et les tâches féminines. Dans la cabane, le rôle le plus important du point de vue hiérarchique est celui de l'etxekandere, la maîtresse de maison. L'homme qui accomplit cette fonction, à tour de rôle, est le responsable de faire le fromage qui est comme un enfant qu'il a procréé.

Les femmes dans la vallée accomplissent le rituel de distribuer tous les dimanches le pain bénit, en donnant ainsi leur semence (azia) au village. C'est la vie même qui circule à travers la chaîne symbolique qui unit tous les voisins grâce aux femmes et au pain qu'elles ont fait à la maison et qui est béni à l'église par le prêtre. Cette circulation rituelle va de gauche à droite. Le même principe régit les mouvements des bergers dans la montagne (de bas en haut et de gauche à droite). Ils font à tour de rôle les tâches propres à la vie dans une cabane et à la fabrication du fromage. Ils commencent comme servants, continuent comme bergers et finissent comme maîtresses de maison et ainsi de suite.

La maison et les femmes seraient donc au niveau symbolique les vrais protagonistes de cette société. J'ai constaté cela aussi dans d'autres lieux du Pays Basque traditionnel. A Aramaio (Araba) où j'aifait le travail de terrain pour ma thèse doctorale, les sociétés gastronomiques répondent à cette logique présentée par Ott.

L'ouvrage se ne borne pas à l'étude ethnographique d'une communauté paysanne; il y a de nombreuses données en vue d'une analyse comparative des systèmes de réciprocité et d'alternance en Europe. L'auteur prône pour la recherche d'un principe d'ordonnance de toutes ces pratiques, dans le style où elles sont arrangées à Santa Garazi; échange asymétrique, à tour de rôle, gauche, droite, réciprocité dyadique, etc.

Enfin, l'étude de Sandra Ott prouve que l'analyse des sociétés traditionnelles européennes est susceptible d'une grande richesse symbolique. Cela est confirmé par toute une tradition récente d'anthropologie symbolique en Europe (voir Claudine Fabre-Vasas et Daniel Fabre - 1987, et Daniel Fabre - 1989) dont ce travail est un bon exemple.

Fabre, Daniel - 1989 - "Le symbolisme en question"; in Segalen Martine (ed.) L'autre et le semblable; CNRS, Paris, 61-78.

Fabre-Vassas, Claudine et Daniel Fabre - 1987 - "L'ethnologie du symbolique en France; situaton et perspectives"; in Chiva I; et V. Jeggle (eds.) Ethnologies en miroir, MSH, Paris, pp. 123-138.

Freeman, S.T. - 1973 - "Studies in Rural European Social Organization". American anthropologist, n° 75, 3, 1973, pp. 741-750.

Tina Jolas et alii - 1990 - "Parler famille". Une campagne voisine. Editions de MSH, Paris, pp.127-149.

Ott Sandra - 1987 - "Matrimonio y segundas nupcias en una comunidad vasca de montana". in Peristiany J.G. (ed.) Dote y matrimonio en los paises mediterraneos. Madrid, Giglo XXI et CIS, pp. 193-223.

Toulgouat, P. - 1981 - Voisinage et solidarité dans l'Europe au Moyen Age. Lou bezi de Gascogne. Paris, Maisonneuve et Larose.

Joselxu Martinez Montoya

HERBERT BUTLER - L'envahisseur est venu en pantoufles. Anatolia Editions, 1994, 350 P.

"Jusqu'à l'âge de 85 ans, Hubert Butler demeura quasiment inconnu. Aujourd'hui, ses essais lucides sont célébrés dans le monde entier". C'est ainsi que l'éditeur français commence la présentation du recueil de cet aristocrate anglo-irlandais, né en 1900 et décédé en 1991, qui s'est plongé dans son époque pour en restituer une grande part de vérité. La première publication de ce recueil, écrit entre 1930 et 1988, date de 1985; il sera réédité et complété en 1988 et 1990. Voyageur, historien, essayiste, l'auteur aborde la période qui va de la montée du nazisme en Allemagne à la déstalinisation en Union Soviétique au trabers de cas concrets.

Cependant, le gros du recueil est consacré à l'ex-Yougoslavie qu'il considère essentiellement à partir de la société croate. C'est en familier de cette société qu'il analyse la chute de l'Empire austro-hongrois, la naissance de l'Etat yougoslave, le génocide perpétré par les Oustachis contre les Serbes, le rôle de l'Eglise catholique dans cette tragédie et l'arrivée au pouvoir des communistes. "Qu'on ne s'y trompe pas: Hubert Butler n'était ni un chasseur de nazis ni un protestant en croisade contre le Vatican. C'était un chasseur de mensonges. Il se trouve seulement qu'il savait le serbo-croate mieux que ces messieurs de la curie romaine et qu'il était plus conscient des sanglants états de service de certains prélats croates gardés par Rome pour une cause au demeurant juste. Mais il se trouve qu'il y avait un certain nombre de choses, en plus des langues, qu'il savait mieux que les autres. Comment s'étonner qu'il ait considéré que l'éthique du monde de l'après-guerre était

'gris sale' ?" écrit Joseph Brodski dans sa préface.

C'est par le biais d'histoires particulières qu'il interroge la grande Histoire, et il réussit ainsi à en rendre le contexte et la complexité (il y avait même des Croates qui étaient Tchetniks). Ses observations visent à démonter les simplifications et les mensonges de tous bords. Cette liberté d'esprit fait la richesse de ses observations; il prend en compte tous les paramètres qui sont à sa disposition et ne ménage aucune partie, que ce soit le despotisme serbe d'avant guerre, l'Occident, le Vatican ou les communistes.

Il se dégage de ces textes une exigence éthique rare, qui réclame que tous les crimes soient condamnés, et qui nous enseingne que l'avenir ne peut être envisagé avec bonheur s'il est construit sur le crime et le mensonge, même si c'est pour défendre "une cause au demeurant juste". Les crimes commis aujourd'hui ne peuvent apporter le bonheur demain: c'était vrai il y a cinquante ans comme ça l'est de nos jours.

Dejan Dimitrijevic - Rufu

ION H. CIUBOTARU - Valea Şomuzului Mare. Monografie folclorică. Caietele arhivei de folclor, vol. X1 et X2, Iaşi, 1991, 363 p + 80 photographies; 443 p.

Les chercheurs de l'université de Iaşi qui travaillent pour l'archive de folklore de la Moldavie et de la Bucovine, viennent de sortir deux nouveaux volumes. L'activité de ce centre, sous la direction de Ion H. Ciubotaru (qui signe d'ailleurs comme auteur ces deux récents volumes) est doublement méritoire; d'abord parceque leur acitivité est imprégnée par un esprit d'observation scientifique, en second lieu parcequ'ils se donnent les moyens d'effectuer sans relâche des recherches de terrain . Le grand nombre d'informations inédites qu'ils ont publiées jusqu'à présent viennent enrichir notre connaissance des zones peu connues; elles touchent un grand nombre d'aspects.

Le présent volume, résultat d'une recherche qui s'étend sur une vingtaine d'années, leur a permis d'observer une cinquantaine de villages situés sur la vallée du Somuz. Des relations continuelles avec la Bucovine et avec la Transylvanie, par-delà les montagnes, expliquent les éléments communs qui caractérisent la culture populaire de cette partie nord de la Roumanie. Le premier volume, après une présentation géographique et historique, décrit l'habitat; suivent le travail, les coutumes du calendrier et la littérature orale qui les accompagne; le deuxième volume ajoute les coutumes liées à la vie familiale, la magie, la danse; un chapitre d'ethnomusicologie est signé par Florin Bucescu et par Viorel Bârleanu. Chaque chapitre esta ccompagné par une bibliographie qui permet de situer la région dans l'ensemble plus large roumain.

Paul H. Stahl

SIMION FLOREA MARIAN - Sărbătorile la Români. Studiu etnografic. 2 vol, Bucarest, 1994, (320 + 359 p.). Dans la série "Colecţia Fundamente" publiée par les Editions de la Fundaţia Culturală Română.

L'édition est parue par les soins et avec une introduction due à Iordan Datcu. L'ouvrage de Marian, basé sur des matériaux appartenant surtout au 19-e siècle, fait partie d'un ensemble de travaux signés par divers auteurs dans cette deuxième moitié du siècle qui vont faire connaître les traditions et la vie folklorique des Roumains. Dans son introduction, Iordan Datcu met en lumière clairement ce procesus; sa connaissance de l'évolution des études folkloriques roumaines (qui s'est exprimée en de nombreux autres ouvrages) fait encore une fois merveille. En effet, on trouve non seulement l'ensemble des choses qui peuvent intéresser le lecteur sur la vie et la place de Marian dans l'époque, mais surtout une éditon d'où les erreurs qui s'étaient glissées dans la première édition sont éliminées. Le commentateur justifie la réédition de l'ouvrage, "ouvrage de référence, travail classique, présentant une image d'ensemble, complète, des fêtes et des coutumes" (p.XV). Certains aspects obligeaient à un choix lors de la republication: on garde les particularités linguistiques de l'époque? on les "corrige"? En général, les particularités linguistiques ont été conservées; l'ortographie elle-aussi, mais en remplacant les signes de jadis par ceux de l'ortographie contemporaine. Peut-être que le plus difficile a été l'identification des passages qui dans l'édition originale n'étaient pas entre guillemets, bien qu'ils auraient du l'être.

Quant aux faits eux-mêmes recueillis par Marian, ils gardent tout leur intérêt; certains ont été signalés ailleurs aussi que dans les régions où Marian les signale; d'autres semblent avoir disparu ou avoir perdu une partie de leurs caractères. Tel qu'il se présentent, les volumes sont un outil indispensable pour celui qui travaille sur les traditions populaires roumaines, outil devenu maintenant à la portée de chacun. On ne saurait que saluer chaleureusement la réédition de l'oeuvre de Marian, tout en exprimant l'espoir que d'autres ouvrages de même intérêt suivront.

Paul H. Stahl

GRAFIK IMRE - Jel és hagyomány. Debrecen, 1992, 250 p., résumé anglais et allemand.

Cet ouvrage est le 59-e volume paru dans la collection "Folklor és etnográfia" de l'Université de Debrecen (Hongrie). Dans son ensemble la collection aborde la plupart des aspects de la vie sociale des populations hongroises, mais les éléments comparatifs ne manquent presque jamais. Les sujets abordés (et que j'ai eu l'occasion de présenter à plusieurs occasions en soulignant leur intérêt) sont tantôt des sujets classiques; d'autres traitent d'aspects moins connus, comme c'est le cas du présent volume. Les problèmes traités sont liés aux préoccupations de la sémiotique et en même temps à l'identification telle qu'elle était pratiquée par le passé dans la vie paysanne. Ainsi, par exemple les signes de propriété sont perçus à travers leur quantité et leur qualité; ils sont considérés par l'auteur un moyen de communication non-verbale. Ils touchent le niveau physique, celui intellectuel en même temps. Ils déterminent, définissent, distinguent. Ils touchent un grand nombre d'aspects; les situations décrites dans ce livre correspondant souvent avec ce que les chercheurs ont trouvé ailleurs en Europe. Le texte s'arrête longtemps sur les aspects liés à la cour et à la maison, qui occupent une position centrale dans la vie humaine. L'architecture rustique elle-même observée avec soin, devient un signe rendant compte d'une société.

En général , l'ouvrage intéresse tant par la manière de traiter les problèmes, que par les nombreuses hypothèses et relations évoquées par l'auteur.

Paul H. Stahl

FLAMUR DOLI - Shkola kosovare e mjeshtrir popullor Shqiptar. Prishtinë, 1993, 215 p.

Architecte, l'auteur nous offre un ouvrage comprenant deux parties; la première présente l'architecture de la région de Mitrovica; la deuxième, l'activité des artisans albanais de la région de Kossovo. L'ouvrage vient ainsi compléter l'image de l'architecture albanaise (tant villageoise que urbaine), car si les publications des dernières décades ont mis en lumière de nombreux aspects caractéristiques du territoire de l'Etat national albanais, on connaît moins les constructions des régions massivement albanaises mais se trouvant à l'extérieur des frontières. - Il s'agit d'une architecture typiquement balkanique par de nombreux éléments. On le constate dans les techniques, on le constate aussi dans l'organisation des plans, dans le décor, dans les proportions des diverses parties des maisons. On retrouve les greniers, les abris pour les animaux, les maisons à balcons fermés, les "kulla", comme on trouve aussi les constructions typiques des villes. L'auteur identifie dans les constructions de la région de Kossovo un grand nombre d'éléments unitaires, ce qui lui permet de parler d'une école locale d'artisans constructeurs. Les relations permanentes avec les autres régions albanaises ont certainement eu leur influence sur les ressemblances entre le Kossovo et surtout les régions du nord de l'Albanie, donc les régions voisines.

L'auteur remonte loin dans l'histoire pour expliquer certains éléments: ainsi, il parle d'un décor "Illyro-albanais", où les signes solaires de l'antiquité, évidents, marquent l'architecture locale. Et j'ajouterais que, ici ou en d'autres régions albanaises, certains motifs rappellent même les décors taloués ou autres (comme par exemple ceux décrits déjà depuis longtemps par Mary Edith Durham), comme ils rappellent les croyances encore vivantes au 20-e siècle, liées au soleil.

Un ouvrage précieux par les choses inédites qu'il présente et par son caractère systématique, clair, accompagné par des desins - que l'auteur a su lui donner.

Paul H. Stahl

PETRE P. MOLDOVAN - Moldovenii în istorie. Chişinău, 1993, 179 p.

En général j'évite de présenter des ouvrages qui manquent de qualités, mais je ferai cette fois-ci une exception car ce livre réunit une telle mauvaise foi, un tel amas de stupidités comme on peut rarement voir. Lorsque Staline et Hitler concluent leur pacte (signé par Von Ribbentrop et Molotov), ils décident du partage de l'Europe. La province roumaine de Bessarabie, (c'est-à-dire la moitié est de la Moldavie) échoit aux Russes. Un ultimatum suit, et les Roumains se retirent. Ils reviennent une année plus tard mais perdent à nouveau cette province en 1944 et plus encore, ils perdent leur indépendance en général, soumis (avec la bénédiction des pouvoirs occidentaux et leur silence honteux) à l'occupation soviétique communiste.

La chute du communisme, ou plutôt la pseudo-chute, rend indépendantes (ou pseudo-indépendantes) les anciennes républiques de l'Union Soviétique (en fait de la Russie).

Les Roumains de la moitié est de la Moldavie (baptisée pour l'occasion république moldave) essaient de retrouver leurs racines roumaines. Les troupes russes de Tiraspol arment la minorité russe et à l'aide d'une nomenclature (toujours l'ancienne, du temps de Staline) conservent la "republique moldave" séparée de la Roumanie. Pour qu'une telle opération réussisse il fallait prouver que les "moldaves" sont autre chose que des Roumains; suivent alors toute une série de prises de position qui ne tiennent pas debout et qui accumulent les inepties. Ainsi, politiquement, la "republique moldave" considère la libération par les troupes roumaines en 1941 (et par conséquent aussi la décision prise par les habitants de la Bessarabie elle-même en 1919 d'unir leur province aux autres provinces roumaines) comme une agression "contre les Moldaves".

Me trouvant en 1964 à Moscou (lors du congrès mondial d'anthropologie et d'ethnologie dans la fameuse université Lomonosov, où se déroulait le congrès), je vis venir vers moi une ethnographe russe. L'institut d'ethnographie de Moscou avait des spécialistes par pays; celle qui venait vers moi était la spécialiste de la Roumanie. Elle était accompagnée par quelques collègues allemands, français, anglais, et par un jeune homme, mince, brun et sympathique. Elle s'adresse au jeune: "Parle". Et le jeune s'adresse à moi en roumain; je lui réponds en roumain. Et voici la "spécialiste" russe qui rougit et qui part confuse avec les collègues occidentaux. Elle leur avait raconté que les "moldaves" ne parlent pas le roumain mais une autre langue, et comme preuve, elle avait emmené vers moi le jeune habitant de la "république moldave". Que cette dame ne savait pas quelle était la situation réelle peut s'excuser. Mais que des habitants de la Moldavie, parlant couramment le roumain et écoutant les émissions de la radio roumaine de Iasi, puissent affirmer qu'il s'agit d'une autre langue, d'un autre peuple, c'est certainement plutôt le résultat de la mauvaise foi que de la simple stupidité.

Le livre de Petre P. Moldovan (serait-ce son vrai nom?) est l'exemple typique de cette mauvaise foi. Il cherche dans les textes des chroniqueurs ou des écrivains plus récents, des phrases où ceux-ci se déclarent "moldaves". Il est bien normal, les habitants de chaque province de la Roumanie (comme de n'importe quel autre pays européen) vous diront qu'ils sont Roumains, ensuite, selon leur province d'origine, "moldaves", ou "munteni", ou "olteni", ou ardeleni", et ainsi de suite; ils vous diront après qu'ils sont originaires de tel ou tel département ("gorjan", "muscelean", "buzoian", etc.) et ensuite de telle ville ("constănţean") ou village. L'auteur du livre fait semblant de ne pas s'apercevoir de ceci. Ce qui est le plus incrédible, c'est que les auteurs qu'il cite comme se déclarant moldaves, se déclarent aussi roumains, mais il oublie de le dire. Ce serait drôle, si ce n'étais pas honteux pour un livre qui se veut scientifique.

L'ouvage est l'exemple typique de la science mise au service d'une politique de domination étrangère, d'occupation militaire. Elle présente des avantages pour l'Etat occupant. Et bien entendu, pour l'auteur du livre, qui doit ainsi être bien payé pour avoir trahi son peuple et sa liberté. On le faisait jadis au nom du communisme, il le fait maintenant pour "l'indépendance moldave", en fait pour que la Moldavie reste sous domination russe.

Florea Bulcu

ESTHER BENBASSA, ARON RODRIGUE - Juifs des Balkans. Espaces judéo-ibérique. XIVe - XXe siècles. Paris, 1993, 415 p. Editions La Découverte.

Si la présence et la vie des Sépharades (Judéo-Espagnols) en Europe Orientale est connue,

de même que les diverses phases de leur histoire mouvementée, il manquait l'ouvrage moderne retraçant l'ensemble de cette histoire, la rendant intelligible et suivie. C'est le but du présent ouvrage et, on doit le souligner, but qui a été atteint, car le savoir des auteurs est grand et leurs idées s'expriment clairement. On commence par le départ de l'Espagne, début d'une nouvelle diaspora qui pousse les Juifs espagnols à aller s'installer soit en Europe occidentale, soit le plus souvent dans des régions méditerranéennes. C'est surtout l'Empire ottoman qui acceuille la plupart, leur offrant des conditions de vie, sinon égales à celles des musulmans, au moins meilleures que celles qui les avaient fait fuir l'Espagne. Parfois ils se fondent dans les autres communautés juives, d'autres fois ils conservent leurs propres caractéristiques.

Ce sont peut-être les Sépharades de Salonique qui ont suscité la plus grande attention et le plus grande nombre de publications, mais même la vie de ce groupe trouve une meilleure compréhension en la situant dans le cadre offert par ce livre. On connaît le rôle et l'importance des Sépharades dans la vie économique et intellectuelle de l'Empire Ottoman; on les voit traverser l'histoire, enregistrer l'apaprition des Etats indépendants balkaniques, pour finalement se heurter à l'antisémitisme moderne.

Si l'ensemble de l'ouvrage trouve une tonalité juste, ce sera le cinquième chapitre (intitulé "La destruction de l'aire culturelle sépharade: Shoa et émigration") qui se distingue par le caractère judicieux des commentaires. La documentation change de caractère dans la partie finale et on a parfois l'impression que les faits se sont déroulés hier; aux dates tirées de livres s'ajoutent celles trouvées dans les journaux. On vit ainsi certains événements au jour le jour. Par ses qualités, l'ouvrage ne peut être ignoré, si on s'intéresse à l'histoire des Juifs balkaniques, ou à l'histoire balkanique tout court.

Paul H. Stahl

*

